



# YARATILIS

TABIATIN İHAHİ EMİRİ VE YAROLUSU

E. MAZHAR  
KURT



# Yaratılış

Tabiatın İlâhî Emirle Varoluşu

**E. Mazhar Kurt**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1999'da mezun oldu. Yüksek lisans ve doktorasını Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kelam dalında yaptı, ikinci yüksek lisans derecesini Chicago Lutheran Teoloji Okulu'ndan aldı. Houston Üniversitesi'nde iki yıl felsefe dersleri verdi. Hâlen Houston'da Dinlerarası Diyalog Enstitüsü'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır.

# Yaratılış

Tabiatın İlâhî Emirle Varoluđu

E. Mazhar KURT



YARATILIŞ

*Tabiatın İläbî Emirle Varoluşu*

Copyright © Mavi Ufuklar Yayınları, 2010

*Bu eserin tüm yayın hakları Işık Yayıncılık Tic. A.Ş.'ye aittir.*

*Eserde yer alan metin ve resimlerin Işık Yayıncılık Tic. A.Ş.'nin önceden yazılı izni olmaksızın, elektronik, mekânîk, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılması, yayımlanması ve depolanması yasaktır.*

Editör

Seyit N. ERKAL

Görsel Yönetmen

Engin ÇİFTÇİ

Kapak

İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni

Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN

978-605-4351-06-0

Yayın Numarası

6

Basım Yeri ve Yılı

Çağlayan Matbaası

Sarıçk Yolu Üzeri No: 7 Gaziemir/İZMİR

Tel: (0212) 252 20 96

Haziran 2010

Genel Dağıtım

Gökkuşaklı Pazarlama ve Dağıtım

Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi

Mahmutbey/İSTANBUL

Tel: (0212) 410 50 60 Faks: (0212) 445 84 64

Mavi Ufuklar Yayınları

Kısıklı Mahallesi Meltem Sokak No: 5

34676 Üsküdar/İSTANBUL

Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20

www.mavi-ufuklar.com

# İçindekiler

Önsöz .....	9
Kısaltmalar .....	11
Giriş .....	13

## Birinci Bölüm Yaratılışın Temelleri

1. Tabiatın Nihâî Açıklaması .....	23
2. Yaratılışa Karşı Tabiatçılık .....	30
3. Tabiatçılığın Sefaleti.....	39
4. Kur'an'ın Metafizik Beyanı.....	47

## İkinci Bölüm İlâhî Emrin Tabiata Kaynak Oluşu

1. Allah'ın Yaratıcı İradesi .....	57
a. İlâhî İradenin Tabiatı Belirlemesi.....	57
b. İlâhî İradenin Taşındığı Hikmet .....	63
c. İlâhî İradenin Daimî Hükümü .....	74
2. Allah'ın Yaratıcı Kelâmı.....	83
a. İlâhî Kelâmın Mutlak Gücü.....	83
b. İlâhî Kelâmın Vahiy Niteliği .....	89
c. İlâhî Kelâmın Kuşatıcı Etkisi.....	94

## Üçüncü Bölüm İlâhî Emrin Etkisiyle Tabiatın Gerçekleşmesi

1. Tabiatın İlk Yaratılışı .....	105
a. İlk Yaratılışın Mânası .....	105
b. Kâinatın Yaratılması .....	108
c. Yeryüzünün Yaratılması .....	112

d. Canlı Türlerinin Yaratılması .....	114
e. İnsan Soyunun Yaratılması .....	122
2. Tabiatın Sürekli Yaratılışı .....	128
a. Sürekli Yaratılışın Mânası .....	128
b. Fiziksel Güçlerin Yaratılması .....	134
c. Doğal Çevrenin Yaratılması .....	146
d. İnsan Ferdinin Yaratılması .....	150
e. Hayat Seyrinin Yaratılması.....	154
Sonuç .....	161
Bibliyografya .....	165

*Sözlerim yalnız Seni anmak,  
anlamak, anlatmak için.*

*Bu yürek  
Seni sevmekten başka bir şey  
bilmiyor.*



*Göklerin ve yerin ve  
aralarında bulunan  
her şeyin hükümrânlığı Allah 'ındır.  
İstedğini yaratır.  
Allah her şeye gücü yetendir.  
Kur'an 5/17*

*Onun emri, sadece,  
bir şey istediğinde ona "ol" demesidir,  
olur.  
Kur'an 36/82*

## Önsöz

**T**abiat şahit olduğumuz dünya-gözlem dünyası. Bu dünyanın nasıl varolduğu yani hangi nihaî kaynağa bağlı gerçekleştiği sorusu metafiziği başlatan temel mesele. Bu kitap böyle aslî bir meseleyi İslam metafiziği hesabına araştırıyor. Kur'an'ın metafizik beyanını referans çerçevesi kabul ederek işe başlıyor. Bu çerçeveden tabiata bakıyor; doğal varlığın nihaî açıklamasına eğiliyor. Kâinatın ilkin nasıl ortaya çıktığına münhasır kalmaksızın herhangi bir zamanda herhangi bir tabiat olayının nasıl meydana geldiğine nihaî mâna seviyesinde ışık tutuyor. Yıldızların oluşumundan kıtaların oluşumuna, rüzgarın esmesinden yağmurun yağmasına, tohumun filizlenmesinden meyvenin olgunlaşmasına, insanın doğumundan toplumların ölümüne... gözlem dünyasına ait her türlü olayın temelinde yatan varoluş ilkesini aydınlatıyor. Kitap özetle şunu anlatıyor: Allah'ın yaratıcı emriyle meydana gelmek anlamında yaratılış tabiatın varoluşunun daimî ilkesidir.

*Yaratılış* ilkesine göre tabiat her zaman Allah'ın yaratıcı emrinin etkisiyle gerçekleşir. Bu İslam'ın *tevhîd* ilkesinin bir ifadesidir aynı zamanda. Çünkü bir tek yaratıcı kabul etmeyi, varoluşu bütünüyle Allah'ın kuşatıcı iradesine bağlı görmeyi anlatır. Böylece *yaratılış* tabiat hakkında bağımsızlık fikrini reddeder. Tabiat sürecini özerk görmek anlamında tabiatçılığa muhalif düşer. İslam'ın bu anti-natüralist dünya görüşü müslüman hayatının gündelik akışında âşikârdır. Misalen, her işi başlatan "bismillah" (Allah'ın ismiyle) ve geleceğe kayıt düşen "inşâallah" (Allah isterse) gibi sözler, Yaradan'ın dünyaya

mutlaka hükmettiği inancını açığa vurur. Seyahat başlangıcında, karar verme kertesinde, yağmur özlemi içinde... yapılan dualar; bereketli bir ürün, mânidar bir rastlantı, kutlu bir başarı... karşısında dile getirilen şükürler vs. anlatır ki, müminin nazarında Allah'ın yaratıcı emri dünyayı ayrıntısıyla kuşatır, belirler. Bu nazar *kader* inancına eşdeğer olup belki en veciz ifadesini geleksel mekânları süsleyen kimi levhalarda yazılmış şu cümlede bulur: “Allah'ın dediği olur.” Bu cümle varoluşu ilâhî emirle açıklayan *yaratılış* ilkesinin sade bir formülüdür.

*Yaratılış* ilkesini araştırarak İslam metafiziğinin güncel imkanlarını ortaya çıkarmak, bu arada, modern zamanlara hükmeden tabiatçı dünya görüşünün temelsizliğine ve neticesizliğine işaret etmek bu kitabın bütün hüneri. Vurgusu, tabiatçılığın bağlarını çözmedikçe hiççiliğin kancalarından kurtulmanın mümkün olmayacağı. Kitaba göre *yaratılış* yegâne “insanî” varoluş ilkesidir. Çünkü “Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?” sorusunu benzersiz biçimde insanî varlığın lehine cevaplar. Dünyada ilâhî emirle varolduğumu belirtmenin ötesinde, kendimi Yaradan'a yani iyiliğe adarsam, ölümünden sonra yeni bir dünyada ebediyen mesudâne varolacağımı haber verir. Bu haberin gerçekçi algısına hizmet etmek yazarın asıl gayesi. Kitap, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yaptığım doktora çalışmasına dayanıyor. Gün yüzüne çıkmasına (ilâhî inayetle yaratılmasına) katkıda bulunan herkese şükran sunuyorum; husûsen sevgili hocam İlyas Çelebi'ye ve Hyde Park etütlerinden dostlarıma. Bakmayı, anlamayı, sevmeyi, söylemeyi... insanca her şeyi ihsanından edindiğim Mevlâ-yı Müteâl'e hamd ü senâ, kerim elçisine salât ü selâm ederim.

## Kısaltmalar

a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.yz.	aynı yazar
bk.	bakınız
dđr.	diđerleri
DĐA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
krş.	karşılaştırmamız
md.	maddesi
nşr.	neşreden, yayımlayan
ts.	tarihsiz
trc.	tercüme
vd.	ve devamı



## Giriş

Ş u görünen dünya modern dönemde “tabiat” (doğa) adını almıştır. Çağdaş dilde tabiat eskiden “müşâhede âlemi” bugünse “fenomenler dünyası” diye tâbir ettiğimiz şeydir. Günümüz lisanında tabiat kelimesiyle ilk kastedilen, yeryüzünden gökyüzüne bütün bir dünya manzarasıdır.<sup>1</sup> Bu adlandırma kelimenin aslî mânasının uzağında felsefi bir türetmeye dayanıyor. Şöyle ki, aslen “bir şeyin tabiatı” gramerinde “öz, mizaç” anlamına gelen kelime, modern felsefi dilde gözlem dünyasını anlatır olmuştur.<sup>2</sup> Bu semantik dönüşümü üç merhalede özetlemek mümkün. Birinci adımda tabiat nesnelere özündeki güce isim yapılmıştır. Mesela doğa biliminin kurucusu Aristo için tabiat (*physis*) cisimlerde hareket ve değişimi sağlayan özgül güçtür.<sup>3</sup> Aristocu tabiat filozofları, müslüman olanları dâhil, bu târifi sürdürür.<sup>4</sup> Benzer şekilde kelamcılar tabiatı “nesnelere özgü yaratılan kuvvet” olarak tanımlar.<sup>5</sup> Semantik dönüşümün ikinci adımı, özünden ötürü herhangi bir cisme, böylece bütün cisimlere tabiat adını vermektir. Misalen İbn Sînâ maddî ve duyulur her şeye tabiat denebileceğini belirtir.<sup>6</sup> Aynı lisan içinde Gazzâlî müşahedeye açık cisimler dünyasını “tabiat âlemi” (*âlemü t-tabîa*) şeklinde

<sup>1</sup> Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, 3.

<sup>2</sup> R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), 56.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Fizik* (trc. Saffet Babür), 93.

<sup>4</sup> Bk. İbn Sînâ, *es-Semâu t-tabîi*, 99.

<sup>5</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 15; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, “tba” md.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 21.

anar.<sup>7</sup> Geriye üçüncü adım yani tabiat âlemine kısaca “tabiat” ismini vermek kalır ki modern dönemde yapılan budur. Mesela Spinoza’nın yazılarında tabiat bütün bir cisimler dünyasını anlatır.<sup>8</sup>

Gözlem dünyasını (yani en bâriz olguyu) ifade ettiğinde “tabiat” her inanç diline uygun düşer. Müslüman lisanı bundan hâriç değil. İslamî ıstılahta “kâinat” veya “âlem” müşahede edilen ve edilmeyen yönleriyle bütün bir yaratılmışlar dünyasını anlatır; “müşahede âlemi” (tabiat) ve “gayb âlemi” (tabiat ötesi) şeklinde iki temel kategoriye ayrılır.<sup>9</sup> Kur’an bir bütün olarak gerçekliği “göz önünde bulunan” (*şehâdet*) ve “göz önünde bulunmayan” (*gayb*) şeklinde ikiye ayırır; gaybı imana konu yapar.<sup>10</sup> Bununla birlikte modern “tabiat” terimine kimi zaman tabiatçı imâlar ilişir. Bu imâlardan biri, gerçekliği gözlem dünyasıyla sınırlayan natüralist dünya görüşüdür. Bu görüş içinde “kâinat” tabiata indirgenir; varlığın gözlenmeyen muhtemel yönleri inkar veya ihmal edilir. Modern bilimsel dilde kâinat kelimesinin tabiat kelimesiyle eşanlamlı kullanılması, en basitinden, kâinatın kozmolojik bir terim yapılması, bu tür bir indirgeme örneği sayılır.<sup>11</sup> Diğer bir tabiatçı imâ tabiatın eşsiz olduğu hatta şahsiyet taşıdığı kabulüdür ki, gözlem dünyasına “Tabiat” özel ismi verilmesinde, nihayet “doğanın armağanı” veya “tabiatın suçu” türünden ifadelerde ortaya çıkar.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-Münkız*, 86.

<sup>8</sup> Bk. James Collins, *God in Modern Philosophy*, 77.

<sup>9</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne l-fırak*, 328; Âmidî, *el-Mübîn*, 99.

<sup>10</sup> Bk. Bakara 2/3, 33; En’âm 6/50, 73; Tevbe 9/94, 105; Hûd 11/123; Ra’d 13/9; Nahl 16/77; Mü’minün 23/92; Secde 32/6; Zümer 39/46; Teğâbün 64/18.

<sup>11</sup> Kozmoloji literatürüne ait şu kitap adları örnek verilebilir: Joseph Silk, *A Short History of the Universe*; Roger A. Freedman, William J. Kaufmann III, *Universe*.

<sup>12</sup> Krş. John Habgood, *The Concept of Nature*, 3; Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, 104.

Öte yandan modern “tabiat” terimi kısmen çelişik bir semantiğe sahiptir. Kısaca, “bir şeyin tabiatı” ve “tabiat olarak dünya” şeklinde iki farklı gramer, çoğu zaman birbirinin rakımına, birbirini iptal ederek işler. Bunu “tabii” (doğal) sıfatında görmek mümkün.<sup>13</sup> Sıfatın ilk mânası, modern kullanıma uygun olarak, “tabiata ait” şeklinde; ikincil mânalar ise aslı kullanıma uygun olarak, “alışılmış, yapay olmayan, saf” şeklindedir. Bu ikili semantiğin çelişkisi şudur: Birinci mânaya göre gözlem dünyasına ait her şey “doğal” olup fenomenler içinde doğa-dışı (gayr-ı tabii) bir şey bulunmaz. Bu durumda sıfatın ikincil mânaları iptal olur. Fakat alışılmış olmayan, insan eliyle yapılmış, saflığını kaybetmiş şeylere nasıl “doğal” denir?<sup>14</sup> Bu çelişik dilde “tabiat içinde insan” tam bir soruna dönüşür: Doğanın en seçkin parçası olmasına rağmen sıradışı tecrübeleri ve hiçbir eseri doğal kabul edilmez. Şu halde modern “tabiat” terimi tutarlı bir kavram oluşturmuyor. Bugün, “çocuk tabiatlı,” “doğası gereği,” “doğal gıdalar” vs. derken hâlen koruduğumuz aslı mânanın yanında, “tabiat kanunu,” “tabiatın güzelliği” vs. diyoruz; fakat bunu ancak modern zamanlara özgü bir kavram bulanıklığı içinde yapıyoruz.

Kavram bulanıklığını aşmak için kitapta esas aldığım semantik şudur: Yalın “tabiat” kelimesiyle bir tek şeyi, insanı içerip kuşatan gözlem dünyasını kastediyorum. Çoğu zaman ona sadece “dünya” diyeceğim. Kelimenin “öz, mizaç” mânasını yalnız “bir şeyin tabiatı” gramerinde kullanıyorum. Bu aslı mânayla çelişme pahasına, “doğal” sıfatını, geniş mânası üzere, “tabiata ait” karşılığında kullanıyor, “gayr-ı tabii” sıfatını bütünüyle ihmal ediyorum. Böylece, gözlem dünyasına giren her şeyi “doğal” saymış olduğumdan, “doğa-üstü” veya “doğa-ötesi” ibaresini herhangi bir olgu (fenomen) için anlamsız buluyorum.

<sup>13</sup> Bk. John Habgood, *a.g.e.*, 2.

<sup>14</sup> Bk. Herbert W. Schneider, “The Unnatural,” 122.



Bu semantiğe göre, tabiatın varoluşu, bütün süreçleriyle gözlem dünyasının varlığa gelişini anlatır. Kitabın konusu “doğal sürecin nihaî ilkesi” şeklinde de yazılabilir.

Kur’an’ın açıklamasına göre, “âlemlerin rabbi” ve “her şeyin yaratıcısı” sıfatıyla Allah’ın kâinata mutlak hâkim olması, hükmünü yaratıcı emriyle gerçek kılması, doğal sürecin nihaî ilkesidir. Kısaca *yaratılış* dediğimiz bu ilkenin sayısız referansından biri şu âyettir:

*Göklerin ve yerin ve aralarında bulunan her şeyin hükümranlığı Allah’ındır. İstedğini yaratır. Allah her şeye gücü yetendir.*<sup>15</sup>

Kur’an’a göre Allah’ın kâinata mutlak hükmederek istediğini yaratması, emretmesiyledir. Bu yüzden *yaratılış* ilkesini tafsilen ifade etmek ilâhî emrin mâhiyetini bilmeye bağlıdır. Allah’ın yaratıcı emrine dair genel bir beyan şudur:

*Onun emri, sadece, bir şey istediğinde ona “ol” demesidir, olur.*<sup>16</sup>

Kur’an’da değişik ifadelerle terdad edilen bu âyet (bundan böyle “emir âyeti” diyeceğim) Allah’ın herhangi bir şeyi nasıl gerçek kıldığını belîğ biçimde anlatır; tabiatı sağlayan nihaî kaynağın Allah’ın varedici buyruğu olduğunu açıklar.<sup>17</sup> Emir âyetine istinaden, İslam metafiziğinde, herhangi bir olayın meydana gelmesi ilâhî emrin neticesi kabul edilir. İslamî ıstılahta Allah’ın yaratma fiiline *tekvîn* denir. “Varetmek” anlamına gelen bu terim, Allah’ın herhangi bir şeyi varlığa çıkarmasını, gerçek kılmasını anlatır.<sup>18</sup> Allah’ın yaratıcı emri

<sup>15</sup> Mâide 5/17.

<sup>16</sup> Yâsîn 36/82.

<sup>17</sup> Krş. Râzî, *Levâmiu l-beyyinât*, 153.

<sup>18</sup> Bk. Nesefî, *et-Temhîd*, 28; Şerhu Kitâbi l-fıkhi l-ekber, I, 35.

ıstılahta “tekvînî emir” şeklinde geçer; dinî buyruk anlamında teklîfî emirden ayrılır.<sup>19</sup>

Tabiatı nihaî düzeyde ilâhî emirle açıklamak İslam’ın en temel prensibi olan “tevhîd” gereğidir. Allah’ı yegâne tanrı kabul etmek anlamına gelen tevhîd, Allah’tan başka yaratıcı kabul etmemeyi gerektirir.<sup>20</sup> Eski lisanla söylersek, “tevhîd-i ulûhiyet” içinde “tevhîd-i hâlıkîyet” ve “tevhîd-i rubûbiyet” mündemiçtir.<sup>21</sup> Buna göre dünyada herhangi bir şeyi yaratmaya dair irade ve güç sadece Allah’a aittir. Bu, literatürde, “Allah’ın istediği olur, istemediği olmaz.” (*Mâ şâallâhu kâne ve mâ lem yeşe’lem yekün.*) meşhur cümlesiyle dile getirilir.<sup>22</sup> Böylece *yaratılış* ilkesi kâinatın ilkin nasıl kurulduğu sorusuna münhasır kalmaksızın, herhangi bir zamanda herhangi bir doğal sürecin nasıl varolduğu sorusuna cevap verir. Tabiatın geçmişini, şimdisini ve geleceğini aynı metafizik prensipte açıklar. Buna göre *yaratılış* gökte yıldızın ışımamasından bahçede meyvenin yetişmesine, rahimde bebeğin gelişmesinden toplumda huzurun yerleşmesine... gözlem dünyasına ait bütün oluşlara aynı anda nihaî açıklama getiren sabit bir metafizik prensiptir. Bu mânada *yaratılış* ne tabiat tarihine ne tabiat bilimine ait bir terimdir. Söz konusu sahalara ait herhangi bir ilke veya teoriyle kıyaslanması anlamlı olmadığı gibi doğrulanması veya yanlışlanması da mümkün olamaz.

İslam’a mahsus içeriği müstesna, tabiatın varoluşunu ilâhî emirle açıklaması bakımından *yaratılış* İbrahimî iman geleneğinin müşterek bir değeridir.<sup>23</sup> Bu ortak değer tabiatçılık ile

<sup>19</sup> Bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü l-münife*, 48.

<sup>20</sup> Bk. Neseîfî, *Bahrü l-keîâm*, 21; Bağdâdî, *el-Fark beyne l-fırak*, 338.

<sup>21</sup> Krş. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 21; İbn Ebu’l-İz, *Şerhu l-Akâideti t-Tahaviyye*, 25.

<sup>22</sup> Bk. Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 102; İbn Teymiyye, *el-Kaza ve l-kader*, 87; İzmirli, *Muhassalü l-keîâm ve l-hikme*, 45.

<sup>23</sup> Don Cupitt, *Creation out of Nothing*, 6.

muaraza eder. İlkece tabiatçılık, gözlem dünyasını herhangi bir nisbette özerk kabul etmek, dünyaya Yaradan'ın irade ve gücünden bağımsız bir varoluş hakkı tanımaktır.<sup>24</sup> Bununla birlikte, önemli bir nokta ki, tabiatçılık yalın mânada “yaratılış” ile çatışmaz; bu inkansız. Çünkü “yaratmak” kelimesinin yalın anlamına nisbetle “yaratılış” sadece “tabiatın nitelikli varoluşu” demektir ve bu bir olgudur. Birçok natüralist anlatımda, kâinatın kuruluşundan canlı türlerinin ortaya çıkışına kadar, tabiatın varoluşunun “yaratılış” kelimesiyle, canlıların “yaratık” sözcüğüyle ifade edilmesi bunu gösterir.<sup>25</sup> Demek hiçbir metafizik söylem ve hiçbir bilimsel teori yalın mânasıyla yaratılışa muarız olamaz. Dahası, yalın mânasıyla kullanıldığı (yani nitelikli varoluşuyla dünya olgusunu ifade ettiği) sürece yaratılışın doğrulanması ve yanlışlanması söz konusu değildir. Buna rağmen bugün “yaratılış” dediğimizde daha çok dinî bir metafiziğe atıfta bulunuruz; tabiatın varoluşunu yüce Tanrı'nın yaratıcı emriyle açıklayan metafizik ilkeyi kastederiz.

İslam metafiziğine özgü muhtevasıyla *yaratılış* ilkesini konu alan bu kitap, tabiatın kaynağı olarak Allah'ın yaratıcı emrini mâhiyet ve etki bakımından anlamaya çalışan bir çözümlemedir. Ulaşılan anafikir şudur: *Bütün süreçleriyle tabiat ilâhî emrin etkisiyle gerçekleşir. İlâhî emrin etkisi “kudret” dediğimiz ve mutlaka “hikmet” taşıyan gaybî güçtür. İlâhî emrin evrensel mekânı kuşatan etkisi doğal sürece ait bütün bilgi ve güç değerlerini sağlar, böylece tabiat yaratılır. Bu metafizik ilke tabiatın bütün zamanları ve seviyeleri için geçerlidir. İlk ve sürekli yaratılışa ait farklı varoluş kategorileri aynı prensipte ifade edilebilir.* Kitabın işlediği bu anafikir klasik kelamın

<sup>24</sup> Krş. Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, 2.

<sup>25</sup> Örnek için bk. Barry Parker, *Creation: The Story of the Origin and Evolution of the Universe*; Colin Tudge, *The Variety of Life: A Survey and A Celebration of All the Creatures that Have Ever Lived*.

yaratılış söylemiyle örtüşmekle kalmaz, onu çağdaş bir ifadeye taşımakla da yetinmez, ötesinde, ilâhî emrin mâhiyeti ve etkisi hakkında literatürün boş bıraktığı noktaları tamamlar. Bu noktaların başında tekvînin ilâhî emre aidiyeti gelir. İlâhî emir ki ilâhî kelâmın bir üslûbudur. Literatür, ilâhî irade ile tabiat süreci arasındaki canlı alâkayı gösteren bu gerçeği ihmal etmiş görünüyor. Öyle ki literatürde ilâhî hikmet ve kudretin dünyada nasıl etkin olduğuna, yani Allah'ın nasıl varettiğine dair bir açıklama yoktur. Allah nasıl vareder? Bu sorunun mufassal cevabı, aslı sorunuza cevaptır; “Nasıl varoluruz?” sorununa.



BİRİNCİ BÖLÜM

# Yaratılışın Temelleri



# Yaratılışın Temelleri

## 1. Tabiatın Nihâî Açıklaması

**D**ünyanın gerçek oluşu en açık fikrimiz. Bütün ifadeler nihayet dünyanın gerçekliğine dayanır.<sup>26</sup> Bu yüzden İslam metafiziğinin klasik literatürü dünyanın hakikat oluşunu teslim ederek başlar.<sup>27</sup> Birşeyin hakikatiyle onun mâhiyeti (târifi) kastedilir. Mesela temel gerçeğiyle insan “düşünen canlı” şeklinde târif edilir. Buna göre “Dünyanın aslî gerçeği nedir?” sorusu dünyanın nihaî târifini talep eder. Nihâî târifin ne olduğunu anlamak için önce dünyaya “görünüş” diyelim. Dünya, bir filmin iki boyutlu zeminde görünerek gerçekleşmesi gibi, üç boyutlu evrensel mekânda tezahür ederek gerçekleşir. Bu durumda “dünyanın gerçeği” ile kastedilen, görünüşün gerçeğidir. Başka bir deyişle, dünyanın ne olduğunu bilmek, evrensel mekânı dolduran tezahürün ne olduğunu bilmeye, nasıl ve niçin gerçekleştiğini anlamaya denktir. İşte dünyanın apaçık varlığını probleme dönüştüren bu aslî sorgudur. Mesele “dünyanın sebebi” olup şöyle ifade edilebilir: Görünüşü sağlayan nihaî gerçek nedir; dünyanın varlığı hangi kaynağa dayanıyor? Soru “tabiat” olarak fiziği esastan sorguya açtığından, “tabiat bilimi” anlamında fiziği bütünüyle aşar. Böylece dünyanın nihaî târifi meselesi metafiziği başlatır.<sup>28</sup>

Bir saha olarak metafiziğe “tabiatın nihaî açıklaması” denebilir. Nihâî açıklama kategorileri fiziğin kategorilerinden önce

<sup>26</sup> Bk. Jan Westerhoff, *Ontological Categories*, 1 vd.

<sup>27</sup> Bk. Neseî, *et-Temhîd*, 2; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 56.

<sup>28</sup> Krş. Bruce Aune, *Metaphysics*, 3 vd; W. T. Stace, *The Nature of the World*, 3.



gelmesine rağmen “metafizik” fizik-sonrası anlamına gelir. Bu ismin ilginç bir geçmişi var: Aristo’nun külliyatını kendisinden sonra neşredenler, filozofun “ilk felsefe” dediği bahisleri, “Tabiat” anlamında “Fizik” (*Physis*) kitabının peşine koyarak “Fizik-sonrası” (*Meta-physis*) başlığı altında toplamışlar; başlık zamanla sahaya ad olmuş. Gerçi tabiatı görünüş olarak tanımadan nihaî açıklamasına geçilemez. Bu yüzden metafiziğin mantıkça fiziğe önceliği bulunsa bile bahisçe ondan sonra gelmesi mânidar. İbn Sînâ bunu şöyle yorumlar:

Fizik-sonrası (*mâ ba’de t-tabîa*) isminin mânasına ait “sonralık” bize kıyasladır. Çünkü varlığı müşahede ettiğimiz ve halleri hakkında bilgilendiğimiz ilk bu doğal varlıktır. Ne var ki, bu ilmin bizâtili hakettiği “fizik-öncesi” (*mâ kable t-tabîa*) isimdir. Çünkü bu ilimde bahsedilen konular bizâtili ve bütünüyle fizikten öncedir.<sup>29</sup>

Tabiatın nihaî açıklaması dünyayı anlama gayretimiz içinde en temel çabayı ifade eder. Kendimizi anlamak, varlığımızı içerip kuşatan tabiatı anlamaksızın mümkün olmadığından, söz konusu çaba insanîyetin zorunlu ve sabit bir karakteridir.<sup>30</sup> Dahası, nihaî açıklama çabası kutsala olan tutkumuzla ilgilidir. Şöyle ki, tabiatın dayandığı nihaî gerçek “mutlak asıl” değerinde olduğundan dünyanın bütün kıymeti ona irca edilir; böylece kutsallık belirtir.<sup>31</sup> Bu itibarla, metafiziğin tarihi, tabiatın dayandığı kutsal gerçeği arayışın tarihidir aynı zamanda.

Tabiatın nihaî açıklaması, metafizik literatüründe okunduğu üzere, kaçınılmaz dört insanî sorgudan doğar: (1) *Neden yokluk değil de varlık?* Dünyanın gerçeğine dair bu en nihaî

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 21, 22.

<sup>30</sup> Krş. Peter Loptson, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, 10; Robert M. Torrance, *The Spiritual Quest*, 1; George P. Adams, *Man and Metaphysics*, 44.

<sup>31</sup> Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 133.

merak, klasik terimle, *vücûd* meselesini oluşturur. (2) *Tabiat niçin varoldu, varolmakta?* Bu soru dünyanın amacını ve değerini sorgular; *gâye* meselesini oluşturur. (3) *Tabiat nasıl varoldu, varolmakta?* Bu soru dünyanın varoluş ilkesini sorgular; *mebde* meselesini oluşturur. (4) *Tabiat fâni mi; ölümüm sonum mu?* Dünya içinde insanın temel kaygısını anlatan bu soru *mead* meselesini oluşturur.<sup>32</sup> Soruları bir araya getirdiğimizde nihaî açıklama ihtiyacı bir tek problemde dile gelmiş olur: “Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?”<sup>33</sup> Problem, insan ferdinin, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteğinin ifadesidir aslında. Diğer bir açıdan, ölümlle sınırlanmış görünen insanî varlığın, tabiatı sağlayan sınırsız varlık kaynağına müracaat etmesidir. Metafizik arayış bu yüzden dinî yönelişin esasını oluşturur.<sup>34</sup>

Tabiatı sağlayan nihaî gerçeğe müracaat etmek, mantıkça, “sonsuzluğa başvurmak” demektir. Çünkü nihaî gerçek muhakkak ezeli gerçektir. Hakikat hiçliğe dayanmaz; gerçek hiçten doğmaz. Kısaca, tabiatın gerçekliği, onu sağlayan ezeli gerçeği ispat eder.<sup>35</sup> Ezeli gerçek, İslam metafiziğinde “Varlığı Zorunlu” anlamında *el-Vâcibü l-üvücûd* ünvanıyla anılır; bununla “Tanrı” kastedilir.<sup>36</sup> Bu ıstılah kaçınılmaz bir mantığın ifadesidir: Tabiatı sağlayan nihaî gerçeğe hangi isim verilirse verilsin, mantıkça, “ezeli gerçek” mânasında “Tanrı”

<sup>32</sup> Temel metafizik meseleler için bk. Arthur Witherall, *The Problem of Existence*, 2; Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence*, 4; Karl Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, 3; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, 62; Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, 161.

<sup>33</sup> Krş. Gabriel Marcel, *Problematic Man* (trc. Brian Thompson), 19.

<sup>34</sup> Bk. Alfred Adler, *Understanding Human Nature* (trc. Walter Beran Wolfe), 263; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 72, 143.

<sup>35</sup> Krş. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 21; Âmidî, *Ebkârü l-efkâr*, I, 227; F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, 236.

<sup>36</sup> Bk. Fârâbî, *Fusûsu l-hikme*, 56; İbn Sinâ, *en-Necât*, II, 89; Râzî, *el-Mebâhisü l-meşrikyye*, II, 542.

ismine karşılık gelir.<sup>37</sup> Türkçe’de “Allah” ismine eşdeğer olarak “Cenab-ı Hakk” (Yüce Gerçek) isminin kullanılması, “Allah” isminin Arapça’da “el-İlah” (Tanrı) aslından geliyor olması söz konusu mantığa dayanır.<sup>38</sup> “Tanrı” isminin “ezelî gerçek” mânasına eşdeğer olduğu, linguistik açıdan şöyle gösterilebilir: “Tanrı” kelimesi özel isim gramerinde bir ünvan olup diller arasında tercüme edilir. Oysa tercüme semantik bakımdan eşdeğer kelimeler arasında mümkündür.<sup>39</sup> “Tanrı” isminin tercümesini mümkün kılan semantik eşdeğer “ezelî gerçek” gibi zorunlu bir mânadır.

Ezelî gerçeğin mantıksal statüsü iki şeyi zorunlu kılar: (1) Tabiatı sağlayan nihâî gerçek “ilahî” olduğuna göre, “Tanrı” metafiziğin zarurî bir kavramı, “ulûhiyet” mecburî bir kategorisidir. Başka bir deyişle, Tanrı’ya başvurmaksızın metafizik yapmak imkansızdır. Böylece metafizik kaçınılmaz biçimde “teoloji” (tanrı-bilin) esasında kurulur. Aristo, bu yüzden, “ilk felsefe” başlığında kurduğu metafiziği aynı zamanda “teoloji” olarak adlandırmıştır.<sup>40</sup> İbn Sînâ metafizik kitabını *İlâhiyyât* başlığında yazmış, metafiziğin Tanrı’yı mevzu edinmesinin zarurî olduğunu belirtmiştir.<sup>41</sup> (2) Tabiatın ulûhiyete delâleti zorunlu olduğuna göre “ezelî gerçek” anlamında Tanrı’nın varlığı ihtilaf konusu olamaz. Dolayısıyla mutlak mânada Tanrı’nın varlığını tartışmak (“Tanrı var mı?” diye sormak) dünyanın varlığını tartışmaya açmak kadar saçmadır. İhtilafın mânidar olduğu yer, “Tanrı kim?” sorusudur; “ulûhiyetin teşhisi” meselesidir. Bu

<sup>37</sup> Bk. Paul Weiss, *Being and Other Realities*, 35; a. yz., *Modes of Being*, 312; Aldous Huxley, *Kalcı Felsefe* (trc. Latif Boyacı), 129.

<sup>38</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, “elh” md.; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 28.

<sup>39</sup> Michael Durrant, *The Logical Status of God*, 3 vd.

<sup>40</sup> Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), 296; krş. R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, 5.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 6; krş. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 39.

yüzden mutlak mânada “Tanrı” bütün inançlarda (her metafizikte) sabit kaldığı halde kimliği inançtan inanca değişir.

Öte yandan “ulûhiyet” kategorik olarak iki şeyi kesin kılar: (1) Tabiatın nihâî açıklamasına ait bütün ayrılıklar esasta Tanrı’yı teşhiste yaşanan farklardan doğar; dolayısıyla metafizik ihtilaflar teolojik ihtilaflara tercüme edilebilir. (2) Tabiatı nihâî seviyede açıklamak Tanrı’yı tanımaya bağlıdır; dolayısıyla Tanrı bilinmediği sürece dünya ve insan nihâî mânada târif edilemez.<sup>42</sup> Yukarıya atıfla söylersek, “Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?” sorusu, “Tanrı kimdir ve benden ne istiyor?” sorusuna cevap bulmadan cevaplanamaz. Şu halde, nihâî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insan ferdi için en hayatî ve değerli konu “Tanrı’yı tanımak” anlamında mârifetullah’tır.<sup>43</sup>

Tanrı’yı tanımak, Onu bilmek, ezeli kimliğini açıklayan bir bilgi kaynağına başvurmaya zorunlu kılar. Böyle bir bilgi kaynağı “teolojik referans” şeklinde anılabilir. Bir teolojik referansın doğrudan metafiziğe referans olacağı kesin. Bu yüzden, kutsal anlatılar veya kutsal kitaplar olarak bilinen referanslar metafiziğin temel kırılma noktasını oluşturur. Farklı referansların ortak vasfı, nihâî açıklama ihtiyacına cevap sunmaları. Bu yönüyle, kutsal metinlere gösterilen itibar tamamen insanî bir olgudur.<sup>44</sup> Diğer taraftan söz konusu itibar kutsal metinlerin Tanrı’dan bahsetmesinden kaynaklanmaz, çünkü bunu herhangi bir metin yapabilir, fakat Tanrı’dan “haber” vermesinden kaynaklanır. Bir kutsal kitabın en temel karakteri, herhangi bir usûlde “Tanrı’dan alınmış” kabul edilmesi, böylece “ilâhî söz” makamında okunmasıdır.

Referans çerçevesini kutsal metinlerin oluşturduğu metafiziğe “kitabî metafizik” veya “dinî metafizik” denebilir. Sabit bir

<sup>42</sup> Krş. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), 62.

<sup>43</sup> Krş. Râğib el-İsfehânî, *Tafsîlü h-neş’eteyn*, 61.

<sup>44</sup> Krş. Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture*, 212, 217.

kaynağa dayanması açısından ise “pozitif metafizik” ünvanına lâyıktır. Kitabî metafiziğin diğer bir karakteri şu ki, “ilâhî söz” karşısında muhatapta “güven” oluşur ve “iman” açığa çıkar. Bu anlamda her kitabî metafizik bir iman metafiziğidir. Bunun tersi, spekülasyona dayalı felsefî metafiziktir.<sup>45</sup> Şöyle ki, kutsal metin bulunmadığında veya referans vasfını kaybettiğinde spekülasyonun önü açılır, varsayım kaçınılmaz olur.<sup>46</sup> Felsefî metafiziğin iki türünden bahsetmek mümkün: Spekülasyonu mantıksal çıkarıma dayandıran “rasyonel” metafizik; spekülasyonu mânevî sezgiyle birleştiren “mistik” metafizik.

Her iki türüyle felsefî metafizik nihaî gerçeği târif konusunda Tanrı'nın otoritesiyle insanın otoritesi arasında açılan mesafeyi kurguyla doldurur. Ne var ki kurgulama daima yanılgı ihtimaline yaslandığından bilgi sağlamaz. Böylece spekülatif metafizik nihaî gerçeği Tanrı'dan öğrenme (bilgilenme) imkanına set çektiği her yerde insanın en hayatî ihtiyacına kastetmiş olur. Bu, pozitif olmayan (gayr-ı kitabî) metafiziğin meşrûiyet sorunudur. Modern analitik felsefe, spekülatif metafiziği, bilgi sunmadığı gerekçesiyle geçersiz sayıp reddeder.<sup>47</sup> Linguistik felsefenin kurucularından Wittgenstein spekülatif metafiziği başarısız olmaya mahkum lüzumsuz bir teşebbüs olarak görmüş, ona susmayı teklif etmiştir.<sup>48</sup> Bu teklif şuna tercüme edilebilir: Muteber bir referans (bilgi kaynağı) bulunmadığı sürece değerli bir metafizik imkansızdır; nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen kimseden beklenen, nihaî gerçek hakkında referans edininceye kadar sükût etmektir.<sup>49</sup> Bu mümkün mü? Spekülatif metafiziği mahkum edenlerin başında gelen Kant'a göre insanın kurgucu

<sup>45</sup> Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 295.

<sup>46</sup> Krş. Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy*, 12; Richard Taylor, *Metaphysics*, 2, 5.

<sup>47</sup> Bk. Immanuel Kant, *Prolegomena*, 13 vd.

<sup>48</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 151 (6.53).

<sup>49</sup> Krş. S. N. Hampshire, “Metaphysical Systems,” 25, 28.

tabiatı gereği bu imkansız; “pis hava solumamak için birlikte nefes almaktan vazgeçmek kadar imkansız.”<sup>50</sup>

Modern dönemde kutsal metinlerin farklı nisbetlerde itibar kaybına uğradığı söylenebilir. Bunun önemli bir sebebi bilimin rüzgarından hız alan tabiatçı metafiziğin dinî metafiziğe karşı güçlenmesidir. Fakat daha etkin bir sebep, herhalde, modern hayatın insanda metafizik hassasiyeti felç eden dünyevî niteliğidir. Çağdaş dünyaya hükmeden dil hemen tamamen tabiatın hissedilip ölçülebilen veçhesine dair bir “fizik” dilidir.<sup>51</sup> Tabiatın nihaî mânasının silikleşmesi, inancın sığ hayat sahalarına çekilmesi, modernitenin genel karakteri sayılır.<sup>52</sup> Buna göre, “Şu tabiat olayı nihaî mânada ne ifade ediyor?” gibi temel bir sorgu, modern zihniyet açısından, unutulması veya ötelenmesi bir meraktır. Bu unutma ve öteleme tavrına “görünüştülük” demeyi uygun buluyorum. Kastettiğim, dünyanın görünüşüne adanmış bir nazarla tezahürün nihaî mânasından kopmaktır. Görünüştü kimse, mesela, yağmuru yalnızca şemsiye açarak karşılar, yağışın dinî değerine lâkayt kalır; yattığında uyumanın, uyandığında yeni bir günün nihayet ne ifade ettiğini umursamaz. Bu bakımdan görünüşçülük çocuksu bir tavidir. Oyuna dalıp vazifesini unutan, oynamak dışında hiçbir şeyi umursamayan çocuğun hâline kıyas edilebilir çünkü. Görünüşe aldanmaktan, zâhire takılıp kalmaktan başka bir şey olmayan bu duruma “görünüştü büyülenme” dense sezadır. Modern dünyanın nasıl büyülediğine işaret eden bir misal ki, modern felsefenin kurucusu Descartes, şüpheciliği Tanrı fikriyle aşmış olmasına rağmen, hakikat aşkını fiziğe adanmış, “ömründen geri kalan zamanı birkaç tabiat bilgisini elde etmekten başka bir şeye sarfetmeyeceğini” söylemiştir.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, 116.

<sup>51</sup> Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (trc. Mahmut Kanık), 124.

<sup>52</sup> Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Man and Nature*, 17, 18.

<sup>53</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), 93.

## 2. Yaratılışa Karşı Tabiatçılık

Bir metafizik görüş olarak tabiatçılık, girişte geçtiği üzere, kısaca, tabiatı bağımsız kabul etmektir. Bu kabulün psikolojik kökeni görünüşçü tavırda aranabilir. Şöyle ki, nazarını dünyanın tezahürüne adanmış müzmin bir görünüşçü herhangi bir nisbette tabiatçılığı benimsemiş olmalıdır. Çünkü görünüş nihaî gerçeği perdeleyip dünyanın mânasını yuttuğunda tabiat farazî bir bağımsızlığa bürünür. Misalen, fırtınaya tutulan bir balıkçı, dehşete kapılıp fırtınanın nihaî mânasını unutursa, denizin ve rüzgarın varoluşu tezahüre hapsolür, fikrinde tabiat bağımsız kalır. Tabiatçı ilke görünüşçü büyülenmeden beslenen bu bağımsızlık faraziyesidir. İmam Gazzâlî tabiatçılığın birçok felsefî anlatıma bulaşmış olduğunu hatırlatır; görünüşün büyü-süne karşı şu ikazı yapar:

Bütün mesele şunu bilmendir: Tabiat Allah'a boyun eğmiş haldedir, kendince işlemez, yaratıcısı tarafından işlenilir. Güneş, ay, yıldızlar, her şeyin tabiatı Onun emrine âmadedir. Bunlardan hiçbir şeyin, Ona ait olmaksızın, kendine ait davranışı yoktur.<sup>54</sup>

Gazzâlî'nin ikazı daha çok Aristocu tabiat söylemine karşı. Aristo'nun tabiatçılığı filozofun şu ifadesinde bârizdir: "Yeryüzünün varolması zorunlu, çünkü ortada duraduruyor."<sup>55</sup> Aristo bu sözleriyle, birçok natüralist çağdaşı gibi, dünyanın yüce bir yaratıcı etkiye bağlı kalmaksızın varolduğunu, varlığını kendince ve sonsuzca sürdürdüğünü kasteder.<sup>56</sup> Klasik ıstıhlahla söylersek, Aristo'ya göre dünya ezeli cevheri üzere "kaim" olup kendince "kıyam" bulur. Filozof tabiatın nihaî kaynağını doğal

<sup>54</sup> Gazzâlî, *el-Münkız*, 96.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), 111.

<sup>56</sup> Aristoteles, a.e., 97; krş. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), 97.

bir cevher düşünmüş, bu cevheri ezeli ve ebedî farzetmiştir.<sup>57</sup> Şimdi, bu son derece kritik bir varsayım. Çünkü kendi özünce, zorunlu biçimde, sonsuzca varolmak saf bir ulûhiyet vasfıdır. Bu yüzden İslam itikadı söz konusu vasfı sadece Allah’a tanır.<sup>58</sup> Aristo ise natüralist çağdaşlarıyla aynı çizgide tabiata tanrılık tanımış, “Tanrı ve tabiat hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz.”<sup>59</sup> sözünde âşikâr olduğu gibi, Tanrı yanında tabiata bağımsız bir irade atfetmiştir. Demek bağımsızlık noktasında yaratılış ilkesi ile tabiatçı ilke arasında makas açılır. İlki tabiatı mutlaka Tanrı’nın iradesine bağlı görürken diğeri çeşitli nisbetlerde bağımsız gördüğü tabiatı tanrılaştırır. Böylece tabiatçılık çeşitli nisbetlerde “ulûhiyetin taksimi” (tanrılığın dağıtılması) anlamına gelir. İslamî deyimle “şirk” ifade eder.<sup>60</sup>

Tabiatçılığın iki ana tezahüründen bahsedilebilir: (1) Hayat içinde Yaradan’ın iradesinden gaflet ederek dünyanın yaratılmakta olduğunu unutmak anlamında “pratik” natüralizm; (2) fikren dünyaya bağımsızlık tanımak anlamında “teorik” natüralizm. Birincisi tabiatçılığın amelî tezahürü, ikincisi nazarî tezahürüdür. Pratik natüralizm görünüşçü hayat tarzını belirtir. Teorik natüralizm ise bu hayat tarzına uygun felsefî tasavvuru anlatır. Başka bir ifadeyle, yaratılış ilkesine karşı, pratik natüralizm bir ihmal, teorik natüralizm bir inkar hâlidir. Felsefeden beslenmek zorunda olmayan pratik natüralizm görünüşçü büyülenmeyle gündelik davranışta açığa çıkar. Bu açıdan “pragmatik natüralizm” olarak anılır. Oysa teorik natüralizm görünüşçü büyülenmeden beslene bile gündelik davranışın ötesine geçer, bir dünya görüşü olarak ortaya çıkar. Bu yüzden “felsefî natüralizm” şeklinde anılır.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), 497.

<sup>58</sup> Bk. Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, 226; Bâcürî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 50; Lekani, *İthafu'l-mürîd*, 77, 80.

<sup>59</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), 31.

<sup>60</sup> Krş. Abdh, *Risâletü'l-tevhid*, 62; Said Nursî, *el-Mesnevî*, 39; Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, 67.



Pratik natüralizmde dünyanın kullanıma sunulu gündelik yüzü gerçekliği üstlenir, tüketir. Tabiatın nihaî mânası böylece hayattan silinir. Amelî bir tabiatçının nazarında dünyanın ilâhî iradeye nisbeti zayıflamış yahut kaybolmuştur. Hayat sahasını yüce hükümden bağımsız bir çevreye dönüştüren bu “dalgınlık” veya “unutkanlık” hâlinde insan ferdi “özerk” nesnelere arasına karışmış “başına buyruk” bir öznedir. Bu noktada pratik natüralizm insan ferdine başının çaresine bakmasını salık verir. Çünkü tabiat fasılasız bir yaşam mücadelesinin hüküm sürdüğü bir geçim dünyasına dönüşmüştür.<sup>61</sup> Yaşama sevdası veya geçinme kaygısı içinde fert cansız düşeceği âna dek ayakta kalmaya adanmış bir savaşçı misalindedir; kaybetmeye mahkum oluşunu umursamaksızın çarpışan bir savaşçı. Pratik natüralistin nazarında dünyanın nihaî mânasına değinmek muharebe esnasında barutun nasıl icat edildiğini sormak gibi sırasız ve yersiz bir şeydir; hayat sarsılmadığı sürece sırası ve yeri gelmeyen bir şey. Pratik natüralist böylece mutlak bir çelişkiyi omuzlar: Hayatta kalmayı başarmak hayatın gayesi olmuştur. Bu çelişki içinde insan ferdi herhangi bir hayvan ferdinden bir derece avantajlıdır sadece. Pratik aklın avantajını yaşar. Ölümün sıfırlaştırıcı yıkımıyla nihayet dereceler eşitlenir.<sup>62</sup> Demek pratik natüralizm son tahlilde insanın görünüşü büyülenmeyle nasıl kıymetten düştüğünün öyküsüdür.

Teorik natüralizmin öyküsü daha uzun, çünkü daha karmaşık. Evvela, tabiatı bağımsız farzettğinde natüralist felsefe insana özerk bir hayat hakkı tanımış olur. Buna bedel, insan kaçınılmaz biçimde kendini tabiata borçlanır, “doğanın çocuğu” olur. Tabiat insana ihsan edilmiş bir yurt olmaktan çıkar, ana kucağına dönüşür. Natüralist felsefe geleneğinde tabiata “annelik” atfı meşhurdur. Dünyanın “tabiat ana” adını aldığı bu

<sup>61</sup> Krş. S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism*, 42.

<sup>62</sup> Krş. S. Morris Eames, a.e., 41.

lisanda “doğa” kendinden doğurarak vareden dişi imajındadır. Birçok tabiatçı anlatımda bu imaja rastlanır. Antik Romalı natüralist şair ve filozof Lucretius tabiatı yaratıcı bir tanrıça ve görkemli bir anne olarak anlatır.<sup>63</sup> Rönesans’ın hümanist yazarı Montaigne için tabiat insana şefkatle muamele eden bir anneden farksızdır.<sup>64</sup> Aydınlanma’nın natüralist düşünürü Goethe’ye göre tabiat muhteşem bir ana tanrıça olarak tâzime layıktır.<sup>65</sup> Benzer tasvirler günümüz natüralist literatüründe de yeralır. Örneğin birçok tabiatçı feminist için dünya bir tanrıçadır; tabiat Tanrı’nın bedenidir.<sup>66</sup> Bazı Hristiyan natüralistler ise gezegen olarak dünyaya “tabiat ananın nâdide çocuğu” ve “tanrının oğlu” pâyesini verir.<sup>67</sup>

Felsefî natüralizmin farklı türleri tabiata atfedilen bağımsızlığın değişik tarzlarına dayanır. Bunlardan “mutlak natüralizm” tabiatı tamamen bağımsız kabul eder. Tabiatı sonsuz bir gerçek varsayarak ona mutlak bir tanrılık yakıştırır. Dahası, tabiatı yegâne gerçek farzederek şerik kabul etmez biricik Tanrı makamında görür. Natüralist düşüncenin en uç spekülasyonu budur. Söz konusu tasavvur “yüce Yaradan” fikrinin tam zıddına düştüğünden “ateistik natüralizm” şeklinde anılır. Aslına bakılırsa mutlak natüralizm “tanrı-tanımsızlık” (ateizm) şeklinde bir inançsızlık değil, aksine, tabiatı “Tanrı” tanıyan bir inançtır. Bu inançta tabiat ulûhiyete ait birçok sıfatı üstlenir; “Tabiat” özel ismiyle anılarak “müteal Tanrı” inancına karşı tenzih edilir. Alman filozof Nietzsche “müteal Tanrı” fikrini tabiata atılmış bir iftira ve açılmış bir savaş addeder. Filozofa göre tabiatın hak-

<sup>63</sup> Lucretius, *On the Nature of the Universe* (trc. Sir Ronald Melville), 21, 67.

<sup>64</sup> Montaigne, *Denemeler* (trc. Sabahattin Eyuboğlu), 42, 260.

<sup>65</sup> Rudolf Otto, *Naturalism and Religion* (trc. J. Arthur Thomson, Margaret R. Thomson), 25.

<sup>66</sup> Bk. Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God*, 76.

<sup>67</sup> Bk. Karl E. Peters, *Dancing with the Sacred*, 144.

kı “Yaradan” tarafından gasbedilmiştir.<sup>68</sup> Bu retoriğin eşdeğeri, “İnanıyorum ki Tabiat’tan başka tanrı yok.” cümlesidir. Aynı inançta bir başka filozof, Spinoza, tabiatı tanrılaştıran metafiziğinde herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için sık sık “Tanrı yahut Tabiat” (*Deus sive Natura*) der.<sup>69</sup> Garip ki Spinoza’nın felsefî takipçisi Albert Einstein söz konusu tâbirin ikinci kısmını örttüğü için yanlış anlaşılmış, dinî söyleminde “Tanrı” ile tabiatı kastettiği halde “Yüce Yaradan” inancına sahip olduğu sanılmıştır.<sup>70</sup> Kısacası mutlak natüralizm Tanrı’ya değil müteal Tanrı’ya karşıdır. Ateist tabiatçı Richard Dawkins “Yaradan” inancına hücum ettiği kitabında Einstein’cı mânada tabiatı tanrılaştıran hiçbir inançla derdinin olmadığını belirtir.<sup>71</sup>

Mutlak natüralizm tabiatın bileşenlerini “ilahî” bütünlüğün parçaları saydığından “panteizm” adını alır.<sup>72</sup> Bu terim dünya ile Tanrı’nın aynı şey olduğunu anlatır. Tabiatın “sonsuz” özüne nisbetle iki ana panteist tasavvur vardır: maddeci panteizm, ruhçu panteizm. İlkine göre tabiatın özü maddî cevherden ibarettir; dünya bu şuarsuz özün katmanlı ve karmaşık bir tezahürüdür. Bu tasavvur “maddeci natüralizm” veya kısaca “maddecilik” (materyalizm) şeklinde anılır. Maddeciliğin kadim temsilcileri “atomcu filozoflar” olarak bilinir. Bunlardan Demokrit ve Epikür dünyanın nihaî gerçeğini “maddenin son derece küçük ezeli parçacıkları” şeklinde farzeder.<sup>73</sup> Bu faraziye modern döneme kadar kendine temsilci bulmuştur. Modern dönemde fiziğin değişmesiyle maddeci natüralizmin kavramları da değişime uğramıştır.<sup>74</sup> Günümüz materyalizmi parçacık fiziğinde tanımlanan temel

<sup>68</sup> James Collins, *God in Modern Philosophy*, 265.

<sup>69</sup> James Collins, a.e, 70.

<sup>70</sup> Bk. Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (trc. Sonja Bargmann), 41.

<sup>71</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion*, 20.

<sup>72</sup> Bk. Paul Harrison, *The Elements of Pantheism*, 7.

<sup>73</sup> M. N. Roy, *Materialism*, 58.

<sup>74</sup> William R. Dennes, “The Categories of Naturalism,” 270.

fonksiyonları tabiatın nihaî gerçeği kabul eder; kimi zaman “fizikalizm” adıyla anılır. Örneğin Nobel ödüllü teorik fizikçi Gerard ’t Hooft birçok meslektaşı gibi kuantum değerlerini tabiatın nihaî gerçeği kabul eder.<sup>75</sup> Öte yandan modern materyalizmin en kararlı kategorisi, “evrim” teriminin felsefî kullanımıyla ifade edilen “sonsuz değişim ve gelişim” fikridir. Tabiatın varoluşunu fiziksel özün şuuruzca gelişim göstermesi şeklinde tarif eden bu felsefe “evrimci natüralizm” olarak anılır.

Ruhçu panteizm ise maddenin yerine ruhu koymak suretiyle tabiatın nihaî gerçeğini şuurulu bir cevher farzeder. Hint felsefesinin ruhçu-panteist ayağı bu türden natüralizme örnektir. Söz konusu felsefenin temel kavramı “Brahman” dünyanın nihaî gerçeğini anlatır: Her şey ruhanî ve sonsuz cevher Brahman’ın tanrısal tezahürüdür.<sup>76</sup> Batı felsefesinde “Logos” benzer bir kavramdır. Efesli Heraklit tarafından formüle edilen akış felsefesine göre “akıl ilkesi” anlamında Logos dünyanın sonsuz gerçeğidir.<sup>77</sup> Ruhçu panteizm, insan ruhu başta olmak üzere, şuur belirten olguları, materyalizmin yaptığı gibi garip biçimde maddeye indirgemeye kalkışmaz; aksine, maddeyi ruhanî cevhere irca ederek materyalizmin düştüğü ikilemden kurtulur. Bu yüzden günümüzde ruhçu panteizmi maddeci olanına nazaran daha elverişli bulan kimi tabiat bilimcileri Uzak Doğu ruhçuluğuna yönelmiştir. Mutlak natüralizmin maddeci ve ruhçu kanatlarını bir araya getirme çabasından ibaret bu yeni akım fizikalizmin mistik versiyonunu teşkil eder. Kuantum fiziğinin kurgusal yönünden hız almış görünen mistik fizikalizmin temel faraziyesi şudur: Tabiatı kuantum seviyesinde gerçekleştiren nihaî gerçek, kadim ruhçulukta değişik isimlerle anılan “mutlak cevher” olmalıdır.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Bk. Gerard ’t Hooft, *In Search of the Ultimate Building Blocks*, 178.

<sup>76</sup> Bk. Cybelle Shattuck, *Hinduism*, 27.

<sup>77</sup> Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy*, 188.

<sup>78</sup> Bk. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, 131.

Natüralizmin nisbî türlerine geçelim. Bunlar tabiatın mutlak bağımsız olmayıp bir nisbette yüce Tanrı'nın hükmüne girdiği fikrine dayanır. "Deizm" nisbî natüralizmin meşhur bir örneğidir. Deist felsefe müteal Tanrı'ya tabiatın başlangıçtaki yaratıcısı kabul eder fakat tabiatın süregelen varoluşunu Tanrı'nın iradesine bağlamaz. Onun yerine farzeder ki Tanrı tabiatı yaratıp kurmakla onu bağımsız bir varoluşa koymuştur. Böylece Tanrı'nın yaratıcı hükmünü evrensel düzenin kuruluşuyla sınırlı tutar.<sup>79</sup> Bu metafiziğin ilginç bir örneği Eflatun'un farazî kozmogoni öyküsüdür: "Usta" (*Demiurge*) nâmında bir yaratıcı sanatkâr edasıyla dünyayı inşa eder, elinin emeği bir eser olarak bırakır.<sup>80</sup> Esasen yaratılış efsanelerinin çoğuna bu gibi Deist motifler hâkimdir.<sup>81</sup> Mitoloji literatürünün önemli bir kısmını oluşturan yaratılış efsaneleri tabiatın doğuşunu fantastik imajlarla ve genelde Deist tarzda tasvir eder.<sup>82</sup>

Tabiat güçlerinin formüle edilmeye başladığı 17. asırdan itibaren Batı'da birçok doğa felsefecisi Deist natüralizme meylenmiştir. Galilei, Boyle, Newton gibi bilimcilerin öncülüğünde teorik yasalarla anlatılan "mekanik tabiat düzeni" doğrudan "bağımsız dünya" fikrine önyak olmuştur. Bu fikre göre tabiat kuruluşu tamamlanmış kapalı bir sistemdi. Kapalı, yani hâriçten hiçbir etkiye açık olmayan bir etkileşim sistemi. Ustaca yapılmış saate benzeyen tabiat sisteminde olaylar şuursuz kuvvetlerin etkisinde ve belirli yasalar uyarınca gerçekleşiyordu.<sup>83</sup> Aydınlanma döneminde Voltaire ve Rousseau gibi filozofların sözcülüğünü yaptığı

<sup>79</sup> Bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 173.

<sup>80</sup> Platon, *Timaios* (trc. Erol Güneş, Lütfi Ay), 25 vd.

<sup>81</sup> Bk. Virginia Hamilton, *In the Beginning: Creation Stories from Around the World*.

<sup>82</sup> Krş. Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation*, 18; Philip Freund, *Myths of Creation*, 16.

<sup>83</sup> Bk. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), 38; Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 110-113.

bu klasik Deizm gözlem dünyasında Tanrı'nın yaratıcı hükmünü yadığından Batı'da ve ardından bütün modern dünyada ateizme geçişin basamağı olmuştur. Söz konusu geçişi temsil eden bir örnek ki, Fransız matematikçi ve astronomu Laplace, güneş sisteminin oluşumunu anlattığı kitabında Yarıdan'dan hiç bahsetmeyişinin sebebini soran Napoleon'a, "Öyle bir hipoteze ihtiyacım olmadı." cevabını vermiştir.<sup>84</sup>

Yaratılış ilkesini kabul etmek yerine Deizmin "ılımlı" bir şeklini benimseyen dinî akımlar günümüzde yaygındır. Bu akımlarda ilâhî iradeyi tabiata mutlak hâkim gören klasik Teizm kırılarak nisbî natüralizme dönüşür. Kimi zaman "Teist natüralizm" diye anılan bu Deizm yorumuna göre ilâhî irade dinî inancın temelini oluşturur fakat tabiata mutlak hükmetmesi söz konusu değildir; tabiat genel seyirinde bağımsızdır.<sup>85</sup> Natüralist teologlar böylece kitabî olmaktan çok spekülâtif bir teoloji önerir. İlâhî iradenin mutlak hükmünü kabul etmeye iki temel mâni görürler: (1) Fizik yasaları büyük ölçüde bağımsız bir tabiat resmi çizer; ilâhî iradenin mutlak hükmüne yer bırakmaz. (2) Tabiat mutlaka ilâhî iradeye bağlı olsa âfet gibi doğal kötülükler Tanrı'nın mesuliyetinde kalır; Onun mutlak iyiliğine halel gelir. Tabiatçılığı besleyen bu iki husus birçok yazara göre modern teolojinin en müşkil iki meselesidir.<sup>86</sup>

Nisbî natüralizmin diğer bir türü tabiatı Tanrı'nın varlığı içinde farzeden "panenteizm" fikridir. Süreç felsefesinden doğan bu fikir Tanrı'yı mutlak müteal kabul etmez; kısmen dünya içinde "oluş" yaşadığını, hem doğa-üstü hem doğal ("iki kutuplu") olduğunu varsayar. Buna göre Tanrı mutlak kâmil

<sup>84</sup> Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, 32.

<sup>85</sup> Bk. David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, 15, 17.

<sup>86</sup> Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science*, 102; Peter Forrest, *God without the Supernatural*, 85.

yüce bir yaratıcı değil, tezahürle kemal arayan bir yaratıcıdır.<sup>87</sup> Bu felsefenin panteizmden farkı, tabiat ile Tanrı arasında tam değil kısmî bir özdeşlik farzetmesidir. Panenteist natüralizm tabiata Tanrı'dan mutlak bağımsız bir hakikat tanımadığı gibi Tanrı'ya da tabiatan mutlak bağımsız bir hakikat tanımaz. Faraziyenin meşhur sözcüsü Whitehead'in retoriğine göre Tanrı ile dünya birbirine katıldığı gibi birbirini aşar; Tanrı dünyayı yaratırken dünya da Tanrı'yı yaratır.<sup>88</sup> Böylece Tanrı'nın tabiata mutlak irade ve kudretle hükmettiği inancı reddedilir. "Yaradan isterse olur." sözünün ifade ettiği mutlak yaratıcılık akidesi geleneksel dinin yanlıgıları arasında görülür.<sup>89</sup> Süreç Teizmi olarak da anılan bu felsefe spekülâtif Hristiyan ilahiyatında itibar görmüş, birçok yeni metafizik söyleme kaynak olmuştur. Bunlardan birine göre tabiat Tanrı'nın insana tezahür eden suretidir.<sup>90</sup> Diğer bir kurguya göre Tanrı doğal düzenin nihaî zeminidir.<sup>91</sup> Daha fantastik olanına göreyse tabiat Tanrı'nın uzay-zamanında varolur.<sup>92</sup>

Nisbî natüralizme vereceğim son örnek "agnostisizm" felsefesi. Spekülâtif metafiziğe mesafeli duran bu felsefe tabiatın nihaî mânası hakkında kurgudan kaçınır. Onun yerine tabiatı bilinebilir yegâne gerçek kabul eder. Müteal Tanrı'ya inkarla değil şüphyle yaklaşır. Bir agnostik "bu konuda bilgim ve hüküm yok" diyerek metafiziği askıya almak ister; fakat tabiatı bilinebilir yegâne gerçek saydığından onu bağımsız farzetmiş olur. Her ne kadar metafizik yapmamayı öngörse de dünya hakkında tabiatçı davranır. Aksi ispat edinceye kadar natüralist metafizi-

<sup>87</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 190.

<sup>88</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, 348.

<sup>89</sup> Bk. Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 6, 17.

<sup>90</sup> Langdon Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred*, 175.

<sup>91</sup> Willem B. Drees, *Creation: From Nothing until Now*, 25.

<sup>92</sup> Arthur Gibson, *God and the Universe*, 95.

ğe taraftar olur.<sup>93</sup> Agnostik natüralizmin babası diyebileceğimiz filozof David Hume yaratılış inancına şöyle itiraz eder: “Zorunlu Varlık niçin maddî kâinatın kendisi olmasın?”<sup>94</sup> Bu soru, “Neden tabiattan başka Tanrı olsun?” cümlesine eşdeğer olup kararsız bir ateizmi anlatır. Kararsız ateist Bertrand Russell niçin Tanrı’yı reddettiği sorulduğunda, “Kâinat işte orada, hepsi bu.”<sup>95</sup> cevabını vermiştir. Bu söz Aristo’nun dünya hakkında yukarıda geçen tabiatçı sözüne benziyor. Antik natüralizmin modern bir yankısı. Çağlar boyu çocuksu görünüşçülüğü bırakmıyor tabiatçılık. Varsayımın bir milim ötesine yürümüyor. Görünüşün büyüsünü bozmak şöyle dursun, kendini onunla tütsülüyor.

### 3. Tabiatçılığın Sefaleti

İnsanın kurgucu tabiatından ötürü metafizik spekülasyonun, dolayısıyla felsefî metafiziğin son bulması mümkün sayılmaz; yukarıda değinmiştik. Şu halde teorik natüralizmin sona ermesini beklemek mânidar değil. Aksine, görünüşçü büyülenme ortadan kalkmadığı sürece tabiatçı felsefenin sürüp gideceği öngörülebilir. Bununla birlikte tabiatçılığın mantığı belirgin kalırsa aldaticı bir metafizik olmaktan çıkar. Analitik felsefenin spekülatif metafiziğe esastan yaptığı itirazı (meşrûiyet sorusunu) tabiatçılığa tatbik ederek başlayalım. Birkaç soruyla: Tabiatın yaratılmamış veya yaratılmıyor olduğu, yaratıcı bir iradeden bağımsız bulunduğu faraziyesi doğrulanabilir mi? Tabiatın bağımsızlığı adına ezeliyeti öne sürülüyor; neden, ne hakla? Bu iddianın görünüşçü büyülenmeden kaynaklandığı yanlışlanabilir mi? İmam Mâtürîdî’nin tespitine göre, kâinatın ezeliyetine hükmedenler, gereksiz yere, görülmez olanı görülür

<sup>93</sup> Bk. Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence*, 175; Sterling P. Lamprecht, *The Metaphysics of Naturalism*, 180.

<sup>94</sup> David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 100.

<sup>95</sup> John Hick, *The Existence of God*, 175.



olana kıyaslıyor; gerekçe göstermeden, âlemin şimdiki gibi geçmişte ilelezel varolduğunu farzediyor.<sup>96</sup> İbn Hazm şunu söyler: Tabiatçılar, kâinatın ilk yaratılışına dair müşahedemiz bulunmadığından, âlemin ezeli olduğuna hükmediyorlar. Eğer tabiatçılar için yegâna bilgi kaynağı müşahede ise kâinatın ezeli olduğunu nereden biliyorlar; ezeliyet müşahede edilebilir mi?<sup>97</sup> Böylece kelamcılar tabiatçılığa gerekçe sorar. İspat yükünün iddia sahibine düştüğünü hatırlatır.<sup>98</sup> Analitik felsefenin itirazı bundan farklı bir şey değil.

Tabiatçı felsefe literatüründe bu türden meşruiyet sorgusuna nadiren rastlanır. Çünkü tabiatçıların “bağımsız dünya” faraziyesinin nasıl doğrulanabileceğine dair hiçbir fikri yoktur.<sup>99</sup> Bunun sebebi ortada: Tabiatın yaratılmamış veya yaratılmıyor olduğunu, doğal sürece geçmişte ve şimdi yüce bir iradenin hükmetmediğini gözlemden çıkarmak imkansızdır. Görünenin nihaî olduğu bu yüzden ispat edilemez. Bir tabiatçı görünüşün büyümesine kapılmadığından emin olamaz. Zaten tabiatçılığı spekülasyona mahkum eden budur. Kai Nielsen tabiatçılığın temelsiz bir faraziye olduğunu itiraf ettiği kitabında onu “yanılabircilik” nâmına layık bir oyun sayar.<sup>100</sup> Buna göre, “Tabiatın yaratılmış veya yaratılıyor olduğu niçin inkar edilsin?” sorusuna tabiatçının cevabı, “Aksi halde bu oyunu oynayamam.” sözünden başkası olamaz. Oyuna mahkum olmak, metafiziğin hayatiyeti ve ciddiyeti itibarıyla, tabiatçılığı kıymetten düşürür. Öyle ki, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insan ferdi için tabiatçılık diye bir seçenek kalmaz.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 30.

<sup>97</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 10, 11.

<sup>98</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 238.

<sup>99</sup> Bk. William Ray Dennes, *Some Dilemmas of Naturalism*, 21, 22; Michael Ruse, *Evolutionary Naturalism*, 3; Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, 35-37.

<sup>100</sup> Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, 26.

<sup>101</sup> Krş. Michael C. Rea, *World without Design*, 59.

Tabiatçı felsefe literatürü meşruiyet sorununu çözmek yerine ona birçok gayr-ı meşru unsurlar ilave eder. Bunların başında “sözde-teoriler” bilimsel metoda (hipotezin olgularla sınanması, desteklenmesi kuralına) uymayan sözde bilimsel spekülasyonlar glir. Mesela yeryüzünde organik hayatın ortaya çıkışına dair evrimci-natüralist kurgular böyledir.<sup>102</sup> Tabiatın geleceği hakkında ileri sürülen birçok kozmolojik “kehanet” de öyle. Tabiatın bağımsızca işlediği varsayımına dayanan bu natüralist –süper öngörüler– milyonlar ve milyarlarca sene sonrasına “ışık” tutar, dünyanın âkıbetini “aydınlatır.”<sup>103</sup> Başka bir örnek, pek mânidar rastlantılar veya hayatın seyri- ni önceden yansıtan rüyalar gibi insanlığın ortak tecrübesine mâlolmuş fenomenler hakkında natüralist psikologların ileri sürdüğü “eşzamanlılık” türünden –sözde– açıklamalardır. Bu fantastik teorilerin ardında yatan saik, hayata hükmeden ilâhî irade fikrini elemektir.<sup>104</sup> Natüralizm hesabına üretilen sözde-teorilerin avamın lisanına düşmesi, deyim yerindeyse bilimsel-mitolojiye katılması işten bile değil. Stephen Toulmin’e göre –sözde– bilimsel anlatılar eski zaman efsaneleri yerine ikame edilen modern zaman efsaneleridir.<sup>105</sup> En meşhuru, tabiatın kuruluşunu maddeci natüralizm hesabına hikaye eden “Evrim Öyküsü” olsa gerek. Öyküde, tabiatın Büyük Patlama ile her nasılsa başlayan serüveni, şansın yâver gitmesiyle insanın ve kültürün ortaya çıkmasına, nihayet evrensel düzenin

<sup>102</sup> Söz konusu spekülasyonlar için bk. A. I. Oparin, *The Origin of Life on the Earth* (trc. Ann Synge), 73 vd.; Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin of Life*, 52 vd.

<sup>103</sup> Misalen bk. Richard Morris, *The Fate of the Universe*, 128 vd.; Arnold Benz, *The Future of the Universe*, 140 vd.

<sup>104</sup> Eşzamanlılık teorisi için bk. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (trc. Richard ve Clara Winston), 304 vd.; F. David Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind*, 5 vd.

<sup>105</sup> Stephen Toulmin, “Contemporary Scientific Mythology,” 71.

talihsizce dağılmasına dek senaryo edilir.<sup>106</sup> Çizilen “bağımsız tabiat” resmidir.

Tabiatçı literatürün gayr-ı meşru unsurları arasında, metafiziği fizikte gizlemek, inancı olgularla harmanlayıp servis etmek de var. Bilimsel dilin suistimal edildiği bu yanıltıcı duruma “gramatik illüzyon” denmiştir.<sup>107</sup> Birkaç misal: (1) “Bazı seçkin bilimciler uygun bir kozmoloji kurmakta herhangi bir tanrıya başvurmazlar.”<sup>108</sup> Bu cümle “Tanrı” kavramını kozmolojik kategoriye indirgeyen basit bir illüzyondur. (2) “Doğanın çubuklara ve beneklere olan düşkünlüğü hayvanlar dünyasında da-kaplanlarda, leoparlarda, zebraalarda, zürafalarda-kendini gösterir.”<sup>109</sup> Bu cümlede “düşkünlük” kelimesiyle tabiata irade (hiç değilse bağımsızlık) atfedilmiş, fakat atfın metafizik olduğu ifade edilmemiştir. (3) “Dünya bir milyar yıla kadar katlanılmaz derecede sıcak olmayacak, Güneş de en az beş milyar yıl içinde yok olmayacaktır.”<sup>110</sup> Tabiata hiçbir yaratıcı iradenin hükmetmediği kabulüne dayanan bu cümle bilimsel bir varsayım gibi sunulmuştur.

Bilimin tabiatçılık adına suistimal edildiği âşikâr. Suistimalin boyutları bilimi tabiatçılığın hizmetine vermeye kadar varır. Tabiat yegâne gerçek farzedilince tabiat bilimi yekta bilgi çalışması statüsüne yükselir. Bilgiyi bilimsel bulguyla sınırlandıran bu indirgemeci tavra “bilimcilik” denir. Natüralizmin zoraki çocuğu olarak bilimcilik, artık başka türlü yapamayacağından, bilgi ile inanç arasında mutlak bağdaşmazlık görür. Buna göre bilim ile din tabiat hakkında birbiriyle çatışmaya, birbirinin

<sup>106</sup> Bk. Eric Chaisson, *Epic of Evolution*, 47 vd.; T. R. E. Southwood, *The Story of Life*, 7 vd.

<sup>107</sup> Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, 19.

<sup>108</sup> Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 3.

<sup>109</sup> Ian Stewart, *Doğanın Sayıları* (trc. Selgin Zirhli), 14.

<sup>110</sup> Eric Chaisson, *Epic of Evolution*, 437.

rağmına işlemeye mahkumdur. Bilgi arttığı ölçüde inanç azalır; dolayısıyla bilim güçlendiği nisbette din zayıflar.<sup>111</sup> Bu paradigma modern döneme o denli hükmetmiş olmalı ki asırlar boyu ilahiyatın ihraz ettiği “ilimlerin efendisi” makamına fizik kurulmuştur.<sup>112</sup> Bilimciliğe göre pozitif tabiat bilgisi en değerli şeydir; hayatı ona adamak gerekir.<sup>113</sup> Adanmış bir bilimci olarak Albert Einstein pozitif bilgiyi “insanoğlunun erişebileceği en uç nokta” görmüş, hayatı boyunca bütün yeteneğini fiziğe harcamakla iftihar etmiştir.<sup>114</sup> Takipçileri, bugün, kadim tabiatçıların *arke* arayışına benzer şekilde, temel doğa güçlerini “Her şeyin Teorisi” adını verdikleri birleşik bir formülde ifade etmeyi insanlığın en büyük ideali görürler.<sup>115</sup>

Suistimal edilmesinden ötürü, modern dönemde “pozitif bilgi çalışması” tarifini karşılayan ideal bir bilimden bahsetmek güçtür. Bugün bilime atıfta bulunmak, mesela “bilimsel” sıfatını kullanmak, ancak “hangi bilim” kaydında anlamlıdır.<sup>116</sup> Öte yandan pozitif bilgi çalışmasında kişisel dünya görüşlerinin yer almasına karşı çıkan güçlü bir bilim felsefesi de bulunuyor. Bu felsefeye göre bilim olgu olarak dünyayı tanımanın ve hayatı elverişli kılmmanın aracıdır.<sup>117</sup> O kadar ki, dünyanın nihai mânasını sağlaması mümkün olmadığından bilimin hayata rehber ve mürşit olması imkansızdır.<sup>118</sup> Wittgenstein’in ifadesiyle, “bütün muhtemel bilimsel sorular cevaplansa bile hayat sorunu hiç dokunulmadan

<sup>111</sup> Bk. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 16; Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 169; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, 11.

<sup>112</sup> Krş. Richard J. Coleman, *Competing Truths*, 14.

<sup>113</sup> Bk. Carl Sagan, *The Demon-Haunted World*, 1 vd.

<sup>114</sup> Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (trc. Sonja Bargmann), 37, 45.

<sup>115</sup> Bk. Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi* (trc. Sabit Say, Murat Uraz), 183.

<sup>116</sup> Krş. Alex Rosenberg, *Philosophy of Science*, 8 vd.

<sup>117</sup> Bk. Peter Godfrey-Smith, *Theory and Reality*, 183.

<sup>118</sup> Krş. Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), 10.

kalır.”<sup>119</sup> Bilim olguları ifade ederek en azından “zahiri kurtarmak” gibi bir işe yarar, ötesindeyse bilim olmaktan çıkar.<sup>120</sup> Dünyanın nihaî mânası daima bilimin ötesine düşer. Haddinin farkında bir bilim “Her şeyin Teorisi” gibi anlamsız bir ütopyanın peşine düşmez; çünkü söz konusu birleşik formül, bulunsun bulunmasın, tabiatın nihaî mânasına (yani her şeye) dair hiçbir şey söylemez.<sup>121</sup> Yine Wittgenstein’in deyiimiyle, bilimsel tanımların doğal fenomenlere “açıklama” getirdiğini sanmak modern zamanlara özgü safça bir yanılgıdır.<sup>122</sup> Dünyanın nihaî açıklaması, fiziğin ötesinde ve öncesinde daha temel bir bilgi sahasına aittir, yani metafiziğe. Din ile bilim arasındaki alâka evvela burada başlar. İki kurum, sanat ve diğerleriyle birlikte, hayatın bütünlüğünde birbirini tamamlar, insanî yaşantıyı mümkün kılar.<sup>123</sup>

Tabiatçılık modern dönemde mantığı da suistimal etmiştir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında bilim felsefesini etkisi altına alan “mantıkçı pozitivism” veya “mantıkçı empirizm” akımı, “doğrulanabilirlik” adı verilen indirgemeci bir kriterle bilimcilik hesabına metafiziğin mantığına saldırmıştır. Yeni pozitivistlerin önerdiği sözde-mantık şudur: Sadece gözlem dünyası gerçek olduğu için yalnız gözlem dünyasına ait kavramlar sahih ve ona atıfla doğrulanabilen cümleler anlamlıdır. Bu kritere uymayan bütün kavramlar –sözde kavram– bütün ifadeler –sözde ifadedir.–<sup>124</sup> Gözlem dünyası pozitif bilimlerin konusudur, diyor pozitivistler, şu halde bilimin dışında mâna ve doğruluk yoktur. Demek “metafizik” anlamsızdır; elenmeli, hayattan çıkarılmalıdır.<sup>125</sup>

<sup>119</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 149 (6.52).

<sup>120</sup> J. R. Lucas, *Space, Time and Causality*, 2.

<sup>121</sup> Krş. John Polkinghorne, *Bilimin Ötesi* (trc. Ersan Devrim), 71.

<sup>122</sup> Ludwig Wittgenstein, *a.g.e.*, 143 (6.371).

<sup>123</sup> Krş. Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages*, 4.

<sup>124</sup> Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, 35; Carl G. Hempel, “The Empiricist Criterion of Meaning,” 108.

<sup>125</sup> Rudolf Carnap, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of

Felsefî metafiziğin yanında her türlü dinî inancı mahkum etmeye yeltenen bu bilimci –sözde– mantık her şeyden önce fenomenler dünyasını haksızca ve anlamsızca fiziğin dünyasına indiriyor. İnsanlığın bilime konu olmayan sayısız tecrübesini yok sayıyor. İkincisi, metafiziğin görünüşe karşılık nihai gerçeği konu edindiğini, kavramlarını en temel (zorunlu, analitik) kavramlardan sentezlediğini görmüyor. Mesela “Tanrı” kavramının mantıksal analizde “ezelî gerçek” demek olduğunu, “yaratmak” kavramının özde “varetmek” anlamına geldiğini farketmiyor. Üçüncüsü, fenomenler dünyasına atıfla doğrulanabilen bir metafiziğin mümkün olduğunu boş yere inkar ediyor. Anlamıyor ki bir peygamberin vahiy tecrübesi “gerçek” kabul edildiğinde (yani “iman” hâlinde) dinî ifadeler vahye atıfla doğrulanabilir. Bilimin meşruiyeti “duyulara güvenmek” ilkesine dayandığı gibi, semavî dinin meşruiyeti de “vahye güvenmek” ilkesine dayanır.<sup>126</sup>

İnsanî tecrübeyi umursamayan tabiatçılığın insan ruhuna hücum etmesine şaşmamalı. Ruh karışıklığının tarihi ne denli eski olsa da yaygın bir söyleme dönüşmesi modern dönemdedir. 18. yüzyıl Fransız hekim ve filozofu La Mettrie *İnsan Makinesi* adlı kitabında insanı “çok karmaşık bir makine” şeklinde tarif etmiş, şuuru sırf fizyolojik bir fonksiyon görmüştür.<sup>127</sup> Çağdaş maddeciliğin bu sabitesine göre insanın gayr-ı maddî bir tarafı yoktur; şahsiyet nörolojik kategorilere indirgenebilir.<sup>128</sup> Bu, insanın bir hayvan türü, insanî kimliğin de biyolojik bir kazanım olduğunu söylemektir.<sup>129</sup> Benliği beyin kimyasıyla ifade etmeye hevesli materyalist psikoloji şuuru kimyasal reaksiyonların

---

Language” (trc. Arthur Pap), 60 vd.

<sup>126</sup> Bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 103; Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, 99, 104; John Hick, *Faith and Knowledge*, 170; William A. Cristian, *Meaning and Truth in Religion*, 5.

<sup>127</sup> Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy*, 112.

<sup>128</sup> Bk. Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis*, 3.

<sup>129</sup> Bk. Eric T. Olson, *The Human Animal*, 17, 27.

sahte bir gölgesi sayar: Bilinçsiz ve iradesiz madde sahte bilinç ve irade algısıyla kendini kandırır. Ne var ki bu nihai hükümle maddeci natüralizm mutlak bir saçmalığa çöker. Bilinçli ve iradî olarak “bilinç ve irade yok” demektir çünkü. Söz konusu hüküm mantıkça hiçbir şeye karşılık gelmez. Maddeci, anlamsızca, nesnelere hakkında düşünüp konuşan özneyi görmezden gelir. Bir kör oyunu. Benliği kimyada aramak fotoğraf makinesini resmin içinde aramak kadar abes. İmkansız bir indirgeme.<sup>130</sup> Ruh karşıtlığı benliğin saçma ve başarısız bir intihar girişimi olmaktan öteye geçemez. Kişi kendini yardan atmadan maddeci olamaz; ne var ki asla dibe varamaz, ölemez. Öyle abes ki, maddeciliğin önünde en büyük engelin insan olduğu bile söylenmiştir.<sup>131</sup> Demek maddeci natüralizm insana dair olmayışının ötesinde insan karşıtı bir felsefedir; Shopenhauer’in ifadesiyle, “kendinden bahsetmeyi unutan öznenin felsefesi.”<sup>132</sup>

İnsan karşıtı olmasına rağmen tabiatçılığın “hümanizm” adında bir hayat felsefesi üretmesi ilginçtir. Natüralist hümanizm “her şey insan için” der fakat fert olarak insanı umursamaz. İnsana ölümle son bulan küçük bir saadetle yetinmesini salık verirken ona acımaz. Sonsuzluğu soran insana sıkılmadan nihilizmi teklif eder.<sup>133</sup> “Niçin yaşayayım?” figânına verdiği en iyimser cevap umutsuz “toplum için” klişesidir.<sup>134</sup> Ölümlü ferdin topluma adanması, natüralist mantığa göre, bir hiç namzedinin diğer hiç namzetlerine kurban gitmesi değil mi? Böylece insanla alay eder. Birçok düşünür; bunların başında Tolstoy gelir, hümanist

<sup>130</sup> Bk. Ralph Walker, “Transcendental Arguments against Physicalism,” 78; Mario Bunge, *The Mind-Body Problem*, 13; A. D. Smith, “Non-Reductive Physicalism?” 225.

<sup>131</sup> Bk. Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, 3.

<sup>132</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (trc. E. F. J. Payne), II, 313.

<sup>133</sup> Bk. Charles Francis Potter, *Humanism: A New Religion*, 104 vd.

<sup>134</sup> Bk. Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (trc. Kamuran Şipal), 14.

hayat felsefesi içinde insanın deli saçması bir oyun oynadığına kanidir.<sup>135</sup> Sonra? Her sahte oyunda olduğu gibi can sıkıntısı başgösterir. Hayatın mânasız bir oyalanmaya dönüşmesiyle ortaya çıkan sıkıntı modern psikiyatride “varoluş bunalımı” şeklinde anılır.<sup>136</sup> Bunalım gündelik meşgale içinde gizlense bile hayatın sınırında (umutsuz bir hastalık veya ihtiyarlık hâlinde) açık bir krize dönüşür.<sup>137</sup> Hümanizmin mutlak çelişkisi açıkça farkedilir. Farkındalık çoğu kez tabiatçılığa karşı “varoluş tecrübesi” denen isyanı tetikler, dinî eğilime sebep olur. Fert olarak insan, tabiatın sınırında dururken, doğal sınırların ötesinde hayatı kurtarabilecek yegâne hakikate yani Tanrı’ya yönelir.<sup>138</sup> Nihâî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insan ferdi için normale dönecektir bu. Çünkü görünüşün büyüğü bozulmuştur.

#### 4. Kur’an’ın Metafizik Beyanı

Varoluş tecrübesiyle Tanrı’ya yönelen insan kutsal bir kitaba başvurmak ister. Tanrı’yla münasebet kurmak için Onu tanıtan güvenilir bir teolojik referansa ihtiyaç duyar. Burada “güvenilir” kaydı şunu anlatır: Bilgi yerine varsayım sunan hiçbir kaynak ihtiyaca cevap vermez. Çünkü maksat Tanrı’yı farzetmek değil O’nu tanıyarak O’na sığınmaktır. Böylece spekülâtif felsefe itibardan düşer. Karl Jaspers teolojik spekülasyonun hayatı bir kıymet taşımadığını, “Biz ihtimalleri istemiyoruz; biz gerçeği istiyoruz.”<sup>139</sup> sözüyle dile getirir. Mitoloji literatürünün de güvenilir bir referans sağlaması mümkün olamaz. Söz konusu literatür tamamen anonim hayal gücünden beslenir, kaynağı belirsiz

<sup>135</sup> Tolstoy, *İtirafımlar* (trc. İhsan Özdemir), 24.

<sup>136</sup> Bk. Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 127.

<sup>137</sup> Bk. Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (trc. Selçuk Budak), 96-101.

<sup>138</sup> Bk. Patrick L. Bourgeois, *The Religious within Experience and Existence*, 56; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 143.

<sup>139</sup> Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), 61.



anlatılardan oluşur.<sup>140</sup> Kutsal bir kitap ise doğrudan peygamberin vahiy tecrübesine nisbet edilir, itibarı bu nisbete dayanır. Vahiy, mantıkça, insanın Tanrı'yı arayışında ümitsiz düştüğü yerde Tanrı'nın insanın karşısına çıkmasıdır.<sup>141</sup> Metafizik arayışın yol açtığı susuzluğu insan Tanrı'nın sözünü duyuncaya dek gideremez. Duyduğunda ise gerçeğe kanar, bir daha susamaz.<sup>142</sup> Nihâî gerçeğe susamak fitrî bir dua ise, vahiy, Tanrı'nın bu duayı kabul etmesidir.<sup>143</sup> Tanrı'nın insana konuşarak ona nihâî gerçeği ifade etmesi insanın fitrî beklentisi olduğu için bir nebînin vahiy tecrübesi itibar görmeye hazırdır.

Hazret-i Muhammed'in (*aleyhisselâm*) "Yaradan'ın insanlığa hitabı" olarak tebliğ ettiği Kur'an, müslümanın imanında, dünyanın nihâî gerçeğine dair mutlak muteber bir referanstır. Kur'an kâmil mânada "Allah'ın sözü" (*kelâmullah*) olup yalnız ilâhî hitabı içerir. Kur'an'a iman şu gibi esaslara dayanır: (1) Kur'an'ın ifade kalitesi tarihî Arap literatürüyle kıyaslanmayı anlamsız kılacak derecede yüksek ve özgündür. (2) Dinî öğretisi tarihî bağlamını olağanüstü biçimde aşar. (3) Mübelliği ömrü boyunca iman, ibadet, sadakat, güven, ciddiyet vb. temel faziletler üzere tanınmış, birçok mucizeye mazhar olmuştur. (4) Metni nüzûl zamanından itibaren her dönemde yazı ve ezber yoluyla ihtisas üzere korunmuştur.<sup>144</sup>

Kur'an'ın hitap gramerinde olması da önemli bir itibar noktasıdır. Lisanca âşikâr ki, Kur'an'da, "elçi, haberci" (*resûl, nebî*) sıfatıyla ilk muhatap Hazret-i Muhammed'e, dönemin toplumuna, onların şahsında bütün müminlere ve insanlara,

<sup>140</sup> Lewis Spence, *Introduction to Mythology*, 15; Marie-Louise von Franz, *Creation Myths*, 2.

<sup>141</sup> Krş. Howard Root, "Metaphysics and Religious Belief," 79.

<sup>142</sup> Krş. Jacques Maritain, *A Preface to Metaphysics*, 8.

<sup>143</sup> Krş. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, 42.

<sup>144</sup> Bk. Bâkîllânî, *İ'tâzû'l-Kur'ân*, 33-80; Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 10-19; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 47-53; Râzî, *en-Nübüvât*, 189-190; Said Nursî, *Sözler*, 395-397.

sadece, “alemlerin rabbi, göklerin ve yerin yaratıcısı” sıfatıyla Allah (Tanrı) hitap etmektedir. Bu yüzden bir mümin için Kur’an’ı okumak veya dinlemek doğrudan Allah’ın hitabına şahit olmaktır–padişah fermanını saray elçisinin elinden almaya yahut dilinden duymaya teşbih edilebilir bir şahitlik. Misalen şu âyetler saf birer ilâhî hitap makamında okunur ve dinlenir:

İman eden ve iyilikler yapanları zemininden ırmaklar akan bahçelere koyacağız, orada ebedî kalıcı olarak. Allah’ın gerçek sözü bu. Allah’tan daha doğru sözlü kim var?<sup>145</sup>

Ey insanlar, Elçi size rabbinizden gerçeği getirdi. İman edin; sizin için hayırlısı bu. Eğer inkar ederseniz, göklerde ve yerde ne varsa Allah’ındır. Allah mutlak bilendir, hikmetlidir.<sup>146</sup>

Bu, insanları rab’lerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, mutlak Aziz ve Hamîd olanın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.<sup>147</sup>

Bu hitap grameri, Kur’an’ın müminlerce sırf ilâhî kelam kabul edilmesini, mutlak muteber bilgi kaynağı olarak hürmet görmesini açıklar. Öyle ki bir mümin için Kur’an’ın bildirdiği şeye iman etmek ona şahit olmak mesabesindedir.<sup>148</sup> Wilfred Cantwell Smith şöyle yazar:

Bir müslüman, “İnanıyorum ki Allah’tan başka tanrı yok, inanıyorum ki Muhammed Allah’ın elçisidir.” demez. Bu olgulara “şahitlik ederim” diye beyanda bulunur. Müslümanın, şahitlik ettiği şeylere teori değil de olgu olarak, inanç değil de evrensel gerçekler olarak itibar etmesi temel bir önem taşır.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Nisâ 4/122.

<sup>146</sup> Nisâ 4/170.

<sup>147</sup> İbrâhîm 14/1.

<sup>148</sup> Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, 45.

<sup>149</sup> Wilfred Cantwell Smith, a.e, 42.

Kur'an kendini dünyanın nihaî mânası konusunda mutlak yetkin ve yetkili bir açıklama olarak takdim eder. Beyanını “insanlar için bir doğruluk” (*hüden li ħ-nâs*) ve “her şey hakkında bir açıklama” (*tibyânen li kulli şey*) gibi sıfatlarla tanıtır. “Açık” ve “aydınlatici” bir kitap olduğunu vurgular.<sup>150</sup> Işık olduğunu söyler.<sup>151</sup> Gazzalî bu istiareyi tefsir sadedinde Kur'an'ın gaybı görmeyi sağlayan ışık olduğunu yazar.<sup>152</sup> Bundan başka Kur'an “hakikatle hükmeden” anlamında “*hakîm*” ve “gerçek ile sahtenin arasını ayıran” anlamında “*furkan*” sıfatlarıyla senâ eder beyanını.<sup>153</sup> Böylece metafizik açıdan mutlak bir hikmeti ve hakemliği üstlenir. Söz konusu hikmet ve hakemlik dünyanın nihaî mânası konusunda cehaleti izale ettiği gibi izafiyeti de iptal eder. Bunun iki mânası var: (1) Dünyanın nihaî hikmetini ararken “görünüş” engeline takılan insan fikrine bizzat Tanrı tarafından yardım edilmiş, görünüşün büyüüne kapılmak hususunda mâzereti elinden alınmıştır. (2) Vehim ve kurgulara dayanan metafizik ihtilaflar bizzat ilâhî beyanla sınılanmış, münasip olmayanlar merdud duruma düşmüştür.

İslam metafiziğinin mümtaz usûlü Kur'an'ın yüksek referans niteliğine dayanır. Şöyle ki, tabiatın nihaî açıklaması, spekülasyona ve kuşkulu kaynaklara tenezzül etmeksizin, Kur'an'ın beyanına müracaatla pozitif biçimde elde edilir.<sup>154</sup> Bu usûlün temel bir hususiyeti şudur: Kur'an tabiata sadece “nihaî mâna” itibarıyla açıklama getirir. Görünüşün boyutlarına değil nihaî mânasına dair açıklama yapar. Dünyayı gözlediği üzre kabul ederken gözlemi aşan mânayı ifşa eder. Başka bir deyişle Kur'an

<sup>150</sup> Bakara 2/185; Mâide 5/15; Yûsuf 12/1; Hicr 15/1; Nahl 16/89; Şu'arâ 26/2; Neml 27/1; Kasas 28/2.

<sup>151</sup> Şûrâ 42/52.

<sup>152</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-erwâr*, 12.

<sup>153</sup> Âl-i İmrân 3/58; Mâide 5/48; En'âm 6/114; Yûnus 10/1; Furkan 25/1; Lokman 31/2; Yâsîn 36/2.

<sup>154</sup> Krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İtmi*, 93.

“tabiat tarihi” yapmadığı gibi “tabiat bilimi” de yapmaz. Fiziği olguların diline bırakarak metafizik yapmakla yetinir. Mesela yağmuru ve toprağın canlanmasını görünen vechile tasvir eder; hayati yani nihaî olana ihtimam gösterip manzaranın gaybında gizlenen ilâhî iradeyi ve yeniden dirilişi açıklar:

O rahmetinin önünde müjde diye rüzgarları gönderendir.  
Rüzgarlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir şehre süreriz.  
Onunla su indirir, suyla her bir ürünü çıkarırız. Ölüleri de böyle çıkaracağız. Belki düşünüp anlarsınız.<sup>155</sup>

Kur’an bu üslubunda o derece kararlıdır ki, Hazret-i Peygamber’e (*aleyhisselam*) tabiat hakkında yöneltilen sorulara Kur’an sadece metafizik bakımdan cevap vermiştir. Mesela dağlar hakkında bir soru kıyametteki âkıbetleri itibariyle, hilâle dair bir soru ise takvim nimeti itibariyle cevaplanmıştır.<sup>156</sup>

Kur’an’ın metafizik öğretisinin esası yaratılış ilkesidir. “Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?” sorusuna *yaratılış* temelinde cevap verir. Kur’an’ın cevabı metafiziğin yukarıda geçen dört temel meselesine nazaran şöyle özetlenebilir: (1) Yaradan’ın ezeli hakikati yokluğun yerine varlığın asıl olmasını açıklar; yaratma iradesi de tabiatın vücudunu.<sup>157</sup> (2) Tabiat, Yaradan’ın ulûhiyetine ait yüce değerlerin tanınması, ibadet ve ahlâk üzere takdir edilmesi için yaratıldı, yaratılmakta.<sup>158</sup> (3) Tabiat, Yaradan’ın hikmetli ve kudretli emrinin etkisiyle varoldu, varılmakta.<sup>159</sup> (4) Tabiat, Yaradan’ın emriyle yıkılacak, yeni ve ebedî bir tabiat kurulacak, her fert yeniden yaratılıp canlanacak, geçmiş ömründen yargılanacak, ilâhî merhamet ve adalet

<sup>155</sup> A'râf 7/57.

<sup>156</sup> Bakara 2/189; Tâhâ 20/105-107.

<sup>157</sup> Bk. Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2.

<sup>158</sup> Bk. Hüd 11/7; Zâriyât 51/56; Mülk 67/2.

<sup>159</sup> Bk. Bakara 2/117; En'âm 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsin 36/82.

itibariyle her fert müstehak olduğu âkıbete erecek, ya felah yur-  
dunda yahut hüsrân diyarında ölümsüz kalacaktır.<sup>160</sup>

Kur'an bu metafiziği Yaradan'ın müteal zâtını tafsilen ta-  
nıtarak temellendirir. Tanrı'nın kim olduğunu görkemli bir üs-  
lupla açıklar, teolojik ihtilafları bertaraf eder. Her şeyden önce  
Yaradan'ın tek olduğunu anlatır. Tabiatın mânidar ve kıymetli  
hilkatini olguların diliyle hatırlatır, bu hilkati gerçek kılan ilâhî  
iradeyi dile getirir. Buna göre "Allah'ın varlığını ispat etmek"  
Kur'an'ın üslubu değildir.<sup>161</sup> Kur'an "tabiat teolojisi" yapmaz;  
yani yaratılıştan çıkarımla Yaradan'ın varlığını ispata kalkışmaz.  
Kur'an'ın açık mantığına göre böyle bir şey "hâsılı tahsil" olur-  
du. Çünkü "yaratılış" olguysa, sadece yaratıcının kim olduğu  
konuşulabilir, var olup olmadığı değil. Kur'an'ın değer verdiği  
soru "ulûhiyet kimin" sorusudur:

De ki: Hamd Allah'a, ve selam seçtiği kullarına. Allah  
mı hayırlı yoksa Ona ortak saydıkları şeyler mi? Onlar  
mı, yoksa gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren  
mi? Ki o suyla güzel bahçeler bitirdik, ağacını bi-  
tirmenin elinizden gelmediği. Allah ile beraber bir tanrı  
mı? Hayır bunlar hakikatten sapan bir toplum. (Putlar  
mı hayırlı,) yoksa yeri durulur kılan, arasında ırmaklar  
yapan, ona sabit dağlar diken, iki deniz arasına engel ko-  
yan mı? Allah ile beraber bir tanrı mı? Hayır bunların  
çoğu bilmiyor. (Putlar mı hayırlı,) yoksa darda kalmışa  
Ona yakardığında cevap veren, fenalığı gideren, yerde sı-  
rayı size veren mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? Çok  
az düşünüyorsunuz. (Putlar mı hayırlı,) yoksa karanın  
ve denizin karanlıklarında size yol gösteren, rüzgarları  
rahmetinin önünde müjde diye gönderen mi? Allah ile  
beraber bir tanrı mı? Allah ortak saydıkları şeylerden

<sup>160</sup> Bk. Tekvîr 81/1-14; İnfitar 82/1-5; İnşıkak 84/1-15.

<sup>161</sup> Krş. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 21.

yücedir. (Putlar mı hayırlı,) yoksa yaratmayı başlatan sonra yineleyen, sizi gökten ve yerden besleyen mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? De ki: Kanıtınızı getirin eğer doğru kişilerseniz.<sup>162</sup>

Âşikâr ki Kur'an metafiziğe “*Lâ ilâhe illallah.*” (“Allah’tan başka tanrı yok.”) hükmüyle başlar. Bu yüzden *tevhîd* İslam’ın en temel değeri.<sup>163</sup> Yaradan’ın teklifinden sonra Kur’an Yaradan’ın yüce şahsını açıklar; Onu “en güzel isimler” dediği ilâhî sıfatlarla takdim eder.<sup>164</sup> Buna göre, yaratılıştaki zâhir bulunan ölçü, düzen, güzellik, incelik, hoşluk gibi değerler Yaradan’ın hikmet, kudret, cemal, merhamet, ihsan, kerem gibi vasıflarına işaret eder; böylece hakîm, kadîr, cemîl, rahmân, rahîm, muhsin, kerîm gibi sıfatlarıyla Onu anlatır. Bu yüzden Kur’an yaratılış değerlerine “işaret” anlamında *âyet* adını verir.<sup>165</sup>

Tabiatın mânidar yaratılışı görünüşçü büyülenmeye karşı muttasıl bir “hatırlama” (*zikir*) imkanındır; hatırlatır, zikrettirir.<sup>166</sup> Zikrin ifade ettiği “metafizik duyarlılık” (veya “gayb hassasiyeti”) kararlı bir tevhîd şuuruyla yaşamayı sağlar. Müslüman ahlâkının temeli bu şurdur.<sup>167</sup> Hayatın gündelik akışında dünyayı daima ilâhî iradeye nisbetle mânalandıran birçok zikir ifadesi Hazret-i Peygamber’in (*aleyhisselam*) sünnetine imtisalene geleneksel müslüman ahlâkında yer bulur; “bismillah,” “sübhânallah,” “elhamdülillah,” “inşâallah,” “mâşâallah,” “hasbunallah” ifadeleri gibi. İnsanın fanî varlığını Yaradan’ın sonsuz varlığına bağlayan bu tür zikirler hayatın hengâmesinde amelî tabiatçılığa dağıtıp nazarî tabiatçılığa set çekerek nihilizme karşı

<sup>162</sup> Neml 27/59-64.

<sup>163</sup> Bk. İsmail R. Farukî, *al-Tawhîd*, 18.

<sup>164</sup> Bk. A’râf 7/180; İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; Haşr 59/24.

<sup>165</sup> Bk. Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Hicr 15/75; Câsiye 45/5.

<sup>166</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/41; Nahl 16/13; Şu’arâ 26/227; Gafir 40/13.

<sup>167</sup> Krş. Hâlis Albayrak, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*, 256, 279, 286.

siper olur. Bunun en güzel örneği, siyer literatürünün şahitliği üzere, Hazret-i Peygamber'in (*aleyhisselam*) uzun soluklu bir zikir eylemine dönüşmüş ömrüdür.<sup>168</sup> Ölüm döşeğinde son söz makamında müstesna bir zikri tercih etmesi bu ömürlük eyleme ihtişamlı bir hâtime olmuştur. Görünüş olarak tabiatın sınırında durduğu hengâmda Yaradan'ın müteal makamına teveccüh ederek son nefesine dek “*En yüce dosta...*” demiştir.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Zikir sünneti için bk. Nevevî, *Hilyetü l-ibrâr*, 45 vd.

<sup>169</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 267; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 400.

İKİNCİ BÖLÜM

İlâhî Emrin  
Tabiata Kaynak Oluşu





# İlâhî Emrin Tabiata Kaynak Oluşu

## 1. Allah'ın Yaratıcı İradesi

### a. İlâhî İradenin Tabiatı Belirlemesi

**A**llah'ın bir şeyi varetmek üzere emretmesi evvela o şeyi irade etmesiyledir. Buyurmak iradî olduğundan emrin iradeye istinadı açıktır. Emir âyetinde geçen “*bir şey istediğinde*” kaydı bunu belirtir. Allah'ın varetme iradesi literatürde *tekvînî irade* olarak anılır.<sup>170</sup> Girişte geçtiği üzere *tekvîn* önce şunu ifade eder ki tabiatın varoluşunun nihaî dayanağı Yaradan'ın varetme isteğidir. Bunu *tevhîd* ifadesine tercüme edelim: Yaratma iradesi Allah'a mahsus olduğundan tabiat mutlaka ilâhî iradeye istinat eder.<sup>171</sup> Eğer “yaratılış” yalın mânada yani “tabiatın nitelikli varoluşu” mânasında alınırsa, tabiatın yaratıcı bir iradeye dayandığı mutlaktır. Şöyle ki, söz konusu mâna itibarıyla “yaratmak” mutlaka “irade” belirtir. Dilin açık mantığına göre “iradesiz sanat” nasıl mümkün değilse “iradesiz yaratılış” da mümkün değildir. Şu halde, her nitelikli varoluşun bir yaratma iradesine, mânidar varlığıyla tabiatın yaratıcı bir iradeyle delâleti mutlaktır, tartışmaya elvermez.

Yaratılış ile irade arasındaki mutlak alâka yüzünden kelimeler Yaradan'ın iradesini tabiatın mahluk oluşuna atıfla ispat eder, bu konuda tartışmayı anlamsız görürler.<sup>172</sup> Bu itibarla, ta-

<sup>170</sup> İzmirli, *Muhassalü'l-keîâm*, 45.

<sup>171</sup> Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 38.

<sup>172</sup> Bk. Bâkîllânî, *et-Tevhîd*, 56; Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 48.

biatın varoluşunu yaratıcı bir iradeye bağlamaksızın açıklamak isteyen maddeci natüralizmin mutlak bir mantık boşluğuna tutunduğu kesin. Evrimci natüralizmin “yaratıcı tesadüf” ibaresi söz konusu boşluğu açığa vurur. İbare, mantıkça, “yürüyen kötürüm” kabilinden anlamsız bir sözdür. Evrimci natüralizme ait hemen bütün çıkmazlar bu anlamsızlığa geri götürülebilir. Çıkış dilin açık mantığında yatıyor: Tabiatın nitelikli varoluşu (yani “yaratılış” denen olgu) ancak yaratıcı bir iradeye atıfla konuşulabilir. Soru yaratıcı iradenin gerçek olup olmadığı değil, kime ait olduğudur.

Kur’an tabiata hükmeden yaratıcı iradeyi mutlaka Allah’a atfeder.<sup>173</sup> Bu mutlak atfa göre tabiat bütünüyle Allah’ın iradî mülküdür; Onun isteği üzre gerçekleşir. Allah tabiatın mutlak mâliki; göklerde ve yerde ne varsa, kim varsa, Onun hükmüyle mahkumdur.<sup>174</sup> Kur’an’da Yaradan “mutlak hükümdar” mânasında “el-melik” sıfatıyla anılır.<sup>175</sup> Bu sıfat, “*Göklerde ve yerde büyüklük yalnız Onun.*”<sup>176</sup> ilâhî sözünün belirttiği “mutlak azamet” mânasına eşdeğer sayılır. Kur’an ilâhî azamet itibariyle her şeyin Yaradan’a boyun eğdiğini söyler.<sup>177</sup> Kâinatın ilâhî iradeye boyun eğmesini ayrıca “saygıyla eğilmek” anlamında “secde” sözüyle dile getirir: Her şey ve herkes Yaradan’a secde eder.<sup>178</sup> Kur’an kâinatta bütün işin Allah’a ait olduğunu belirtir. İşlerin mutlaka Allah’a döndüğünü vurgulayıp varoluştaki nihaî merciin sadece ilâhî irade olduğunu ilan eder.<sup>179</sup> Kur’an her türlü şirk farzını reddeden bu öğretiyiyle, Allah’tan başka

<sup>173</sup> Bk. Bakara 2/22; A’râf 7/190; Yûnus 10/107; Mü’minûn 23/117; Ankebût 29/42; Sebe 34/22; Fâtır 35/40; Zümer 39/63; Zuhruf 43/85.

<sup>174</sup> Tâhâ 20/6; Mülk 67/2.

<sup>175</sup> Tâhâ 20/114; Mü’minûn 23/116; Haşr 59/23.

<sup>176</sup> Câsiye 45/37.

<sup>177</sup> Bakara 2/116; Rûm 30/26.

<sup>178</sup> Ra’d 13/15; Nahl 16/49; Hac 22/18.

<sup>179</sup> Bakara 2/210; Âl-i İmrân 3/154; Hûd 11/123; Ra’d 13/31; Rûm 30/4; Şûrâ 42/53.

yalvarılan mercilerin, Onun iradesine ortak tutulan sözde tanrıların, kâinatta hiçbir şeye, bir tek çekirdeğe, tek bir zerreye bile mâlik olmadığını duyurur.<sup>180</sup>

*O hükmüne hiç kimseyi ortak tutmaz.*<sup>181</sup>

Bu ifade, edebî açıdan, mülkünde başka hâkim tanımayan hükümdar temsilindedir. Aynı temsil üzere Kur'an, göklerde ve yerde hükümranlığı Allah'a mahsus kılar. Kâinatı uçsuz bucaksız bir ülkeye benzetir; Yaradan'ı bu ülkenin mutlak kudretli ve merhametli hükümdarı makamında tasvir eder.<sup>182</sup>

Cenab-ı Hakk'ın tabiata mutlak hükmetmesi doğal sürecin mutlaka Onun bilgisi üzere gerçekleştiği anlamına gelir. Bilgisiz hüküm olmadığına göre, mutlak hükmettiği tabiatta herhangi bir şeyin Onun bilgisi dışına çıkması mümkün olamaz.<sup>183</sup> Bu mânada Kur'an, Allah'ın umûmen her şeyi ve hususen insan hayatını mutlak kuşattığını belirtir.<sup>184</sup> Bütün bir gelecek Allah'ın hükmünde, geleceğin bilgisi Onun nezdindedir.<sup>185</sup> Hiç kimse yarın başına ne geleceğini, nihayet nerede öleceğini bilmez; görünmez istikbali Yaradan bilir.<sup>186</sup> O her insan ferdinin dünyada nasıl bir hayat süreceğini, ömrünün nasıl biteceğini bilmektedir.<sup>187</sup> Kıyametin nasıl yaşanacağı, mahşer günü neler olacağı, yargılanan kişilerin Allah'a nasıl cevap vereceği, birbirlerine neler söyleyeceği, sonunda kimlerin cennete yerleş-

<sup>180</sup> Furkan 25/3; Ankebût 29/17; Sebe 34/22; Fâtır 35/13.

<sup>181</sup> Kehf 18/26.

<sup>182</sup> Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; Mâide 5/17; Tevbe 9/116; Nûr 24/42.

<sup>183</sup> Krş. Eşarî, *el-İbâne*, 92; Râzî, *el-Mesâilü l-hamsûn*, 49; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 95; Teftâzânî, *Şerhu l-Makasid*, II, 95.

<sup>184</sup> Âl-i İmrân 3/120; Nisâ 4/108, 126; Enfâl 8/47; Hûd 11/92; İsrâ 17/60; Fussilet 41/54; Talak 65/12.

<sup>185</sup> En'âm 6/58; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; Nahl 16/77.

<sup>186</sup> Âl-i İmrân 3/179; En'âm 6/59; Neml 27/65; Lokmân 31/34.

<sup>187</sup> Muhammed 47/19.

ceği, kimlerin azaba mâruz kalacağı, Yaradan'ın mâlumudur.<sup>188</sup> Allah'ın her bir şeyi böyle hükmünde tutması Kur'an'ın lisanında ayrıca "tek tek saymak" anlamında *ihsâ* sözüyle anlatılır.<sup>189</sup> Bu söz kâinatın her şeyin ilâhî irade tarafından belirlendiğinin belîğ ifadesidir.

İlâhî iradenin dünyayı bütün ayrıntısıyla belirlemesi itikad geleneğinde *kader* ile ifade edilir.<sup>190</sup> Bu terim, bütün muhtevasıyla dünyanın Yaradan tarafından hikmetle belirlendiğini, varoluşun tamamen ilâhî *takdir* üzere gerçekleştiğini anlatır.<sup>191</sup> Geleneksel müslüman lisanında daha çok insan hayatının takdir edilmesi anlamında kullanılsa da genel mânasıyla *kader* bütün kâinatın takdir edilmesidir.<sup>192</sup> Bu itibarla *kader* doğrudan tevhidî ifade eder: Allah'tan başka yaratıcı yoktur; her şey Onun hükmüyle gerçekleşir.<sup>193</sup> Arap lisanında "yaratmak" (*halk*) fiilinin aslî mânası "ölçüp biçmek" olup "takdir" ile eş anlamlı sayılır.<sup>194</sup> Buna göre yaratmak bir bakıma ölçülü kılmak anlamına gelir. Bu mâna itibarıyla *kader* her şeyin belli ölçüler üzere varedilmesini anlatır.<sup>195</sup>

*Onun nezdinde her şey bir ölçüyledir.*<sup>196</sup>

*Allah her şey için bir ölçü kıldı.*<sup>197</sup>

<sup>188</sup> İbrâhîm 14/44; Nahl 16/86; Meryem 19/70; Tâhâ 20/104; Lokmân 31/43; Sebe 34/32; Nebe 78/40; Mesed 111/3.

<sup>189</sup> Yâsîn 36/12; Cin 72/28.

<sup>190</sup> Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 78; Aliyyü'l-Kari, *Şerhu Kitabi'l-Fikhi'l-ekber*, I, 22; Birgivi, *Ravzâtü'l-cennât*, 21.

<sup>191</sup> Mâtürîdî, *et-Tevhid*, 307; Neseî, *et-Tevhid*, 82.

<sup>192</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kader," *DİA*, XXIV, 59.

<sup>193</sup> Bk. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 201; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 184; İbn Teymiyye, *el-Kaza ve'l-kader*, 87; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, 65.

<sup>194</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâi'lâhî'l-hüsnâ*, 35.

<sup>195</sup> Bk. Yûnus 10/5; Tâhâ 20/40; Furkan 25/2; Kamer 54/49; Mürselât 77/22; Abese 80/19.

<sup>196</sup> Ra'd 13/8.

<sup>197</sup> Talâk 65/3.

*Hiçbir şey yok ki hazineleri nezdimizde olmasın; onu ancak mâlum bir ölçüyle indiririz.*<sup>198</sup>

Kur'an gece ve gündüzün belirli sürelerde gerçekleşmesini, güneşin ve ayın düzenli hareketini, insanın safha safha yaratılışını ilâhî takdîr olarak anar.<sup>199</sup> Yağmurun gökten ölçüyle indirildiğini söyler.<sup>200</sup> Rızkın kullara ancak tâyin edilmiş bir ölçüyle ihsan edildiğini belirtir.<sup>201</sup>

Kader yaratıcı emrin ölçüsüdür. Her varetme buyruğu bir takdîr ifade eder. Kur'an ilâhî emrin belirlenmiş bir ölçü üzere olduğunu söyler.<sup>202</sup> Şu halde her varetme buyruğu ölçülü bir sözdür; Allah ölçülü sözleriyle yaratır. Bu yüzden ilâhî emir Kur'an'da kimi zaman "söz" şeklinde anılır. Allah gerçeği sözleriyle sağlar.<sup>203</sup> Birşeyin takdîr edilmesi "sözün geçmesi" (*sebkâtü l-kelime, sebkâtü l-kavl*) şeklinde tabir edilir.<sup>204</sup> Belirlenmiş şeyin emirle varlığa çıkması ise "emrin gelmesi" (*mecîü l-emr, ityânü l-emr*) ve "sözün gerçek olması" (*hakku l-kelime, hakku l-kavl*) şeklinde ifade edilir.<sup>205</sup> Aynı mâna ayrıca "emrin ortaya çıkması" (*zuhûru l-emr*) ve "emrin yerine gelmesi" (*kazâu l-emr*) tabirleriyle dile getirilir.<sup>206</sup> Bütün bunlar emir âyetinin mazmûnudur:

Bir emir kestiğinde ona sadece ol der, olur.<sup>207</sup>

<sup>198</sup> Hicr 15/21.

<sup>199</sup> Yâsîn 36/38; Müzzemmil 73/20.

<sup>200</sup> Mü'minûn 23/18; Zuhruf 43/11.

<sup>201</sup> Şûrâ 42/27.

<sup>202</sup> Ahzâb 33/38.

<sup>203</sup> Bakara 2/124; Enfâl 8/7; Yûnûs 10/82; Şûrâ 42/24.

<sup>204</sup> Hûd 11/40, 110; Tâhâ 20/129; Fussilet 41/45.

<sup>205</sup> Bakara 2/109; Yûnus 10/24, 33; Hûd 11/40, 58; Nahl 16/1, 33; İsrâ 17/16; Kasas 28/63; Secde 32/13; Yâsîn 36/70; Zümer 39/71; Mü'min 40/6; Fussilet 41/25; Ah-kaf 46/18.

<sup>206</sup> En'âm 6/8; Enfâl 8/42; Tevbe 9/48; Hûd 11/44; Meryem 19/21, 39.

<sup>207</sup> Âl-i İmrân 3/47; Meryem 19/35.

Kur'an takdîr edilmiş her ilâhî emrin “mukadder hüküm” makamında ilâhî bir yazıda yer aldığını bildirir. Dünyada yaş kuru, küçük büyük, gizli açık ne varsa hepsi açıkça yazıya geçmiştir.<sup>208</sup> Her ecel için bir yazı vardır.<sup>209</sup> Herkesin ömrü yazılmıştır.<sup>210</sup> Her canlı ancak Allah'ın izniyle ve yazılmış bir ecele ölür.<sup>211</sup> Allah kime ne yazmışsa başına ondan başkası gelmez.<sup>212</sup> Milletlerin mukadder ölümü de satır satır yazılıdır.<sup>213</sup> Her şeyin kaderinin kayda geçmesi ilâhî hükümranlığın tescilidir. Bu tescil, insanı, ilâhî iradenin her şeyi kuşattığına ikna eder; ona iradesinin mutlaka kayıtlanmış olduğunu farketirir; kulluğun gereğini, yani tevazu ve teslimiyeti kavratır:

Yerde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir şey yok ki biz onu varetmeden önce bir yazıda yer almasın. Bu Allah için kolaydır. Böylece elinizden çıkana üzülmeysiniz, Onun size verdiğiyle şımarmayasınız. Allah kendini beğenmiş mağrurları sevmez.<sup>214</sup>

İlâhî hükümranlığı tescil eden kader yazısı müteal ve mukaddes olduğundan dünyevî bir yazıya kıyas edilmesi anlamlı değildir. Kur'an kaderin yüce yazısını “apaçık bir kitap” (*kitâbün mübîn*) şeklinde anar; kâinatta her şeyin bu kitaba göre varolduğunu belirtir.<sup>215</sup> Onu ayrıca “ana kitap” (*ümmü l-kitâb*) ve “apaçık bir kaynak” (*imâmün mübîn*) şeklinde yâdeder.<sup>216</sup> Bu ünvanlar itibariyle ilâhî kader kitabı “yaratılışın kaynağı” olarak

<sup>208</sup> En'âm 6/59; Hûd 11/6; Neml 27/75; Sebe 34/3.

<sup>209</sup> Ra'd 13/38.

<sup>210</sup> Fâtır 35/11.

<sup>211</sup> Âl-i İmrân 3/145.

<sup>212</sup> Tevbe 9/51.

<sup>213</sup> İsrâ 17/58.

<sup>214</sup> Hadid 57/22, 23.

<sup>215</sup> En'âm 6/59; Yûnus 10/61; Hûd 11/6; Neml 27/75; Sebe 34/3.

<sup>216</sup> Ra'd 13/39; Yâsin 36/12; Zuhruf 43/4.

düşünülebilir. Kâinatın kader kitabına ait bir izdüşüm olduğu dahi söylenebilir.<sup>217</sup>

## b. İlâhî İradenin Taşındığı Hikmet

Hikmet hakikati bilmek ve ona uygun davranmaktır. Hikmetli işler “sahih, gerçek” (*hakk*) hikmetsiz işler “asılsız, boş” (*bâtıl*) demektir. Bu itibarla Allah’ın hikmeti Onun yüce hakikat bilgisini ve mutlak sahih hükmünü ifade eder.<sup>218</sup> Kur’an Yaradan’ın mutlaka gerçek üzre hükmettiğini, hiçbir işinin asılsız ve boş olmadığını bildirir.<sup>219</sup> Onu “el-hakîm” (mutlak hikmetli) sıfatıyla anar.<sup>220</sup> Bu sıfat Allah’ın gayesiz ve mânasız hüküm vermekten münezzeh olduğunu, irade ettiği her şeyde hakikat bulunduğunu anlatır; “el-hakk” (mutlak gerçek) sıfatına eşdeğer biçimde ilâhî emrin saf hakikat olduğunu belirtir.<sup>221</sup> Yaratılış ilkesine göre tabiatın mânidar ve değerli varoluşu Yaradan’ın hikmetle irade etmesinin sonucudur. İlâhî hikmet tabiatta görünen mâna ve kıymetin kaynağıdır. Bu itibarla tabiatın mânidar varoluşu Yaradan’ın hikmetine şahitlik eder. Öyle ki “yaratmak” sözü “nitelikli varetmek” anlamına geldiğinde “yaratılış” zorunlu biçimde “hikmet” ifade eder. Bu yüzden literatürde ilâhî hikmet doğrudan tabiatın mânidar varoluşuna atıfla ispat edilir.<sup>222</sup> Bu mantığa göre tabiatın varoluşunu yaratıcı bir hikmete atıfta bulunmaksızın konuşmak anlamsızdır.

Asılsızca hüküm vermek iradenin kusuru olduğundan hikmetsizlik ulûhiyetin kemâliyle uyuşmaz. İtikad literatüründe

<sup>217</sup> Krş. Râğıb el-İsfehânî, *el-İtikadât*, 276.

<sup>218</sup> Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “hkm” md; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 121; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, I, 384.

<sup>219</sup> Hûd 11/45; Nûr 24/18; Rûm 30/8; Duhân 44/4; Tîn 95/8.

<sup>220</sup> Bakara 2/32, 129, 209; Âl-i İmrân 3/6, 18, 58; Nisâ 4/26; Nahl 16/60; Lokmân 31/27.

<sup>221</sup> Bk. Râzî, *Levâmiu'l-beyyînât*, 210; Zeccâcî, *İştikaku esmâillâh*, 178.

<sup>222</sup> Eşarî, *el-Luma*, 24; Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 53; Râzî, *el-Erba'în*, I, 188.



Yaradan'ın mutlaka hikmetle irade ettiği vurgulanır: İlâhî hüküm daima hakikate muvafık olup iyilik ve güzellik belirtir.<sup>223</sup> Bağdadî ilâhî hikmetin mutlaklığı konusunda ümmetin ittifak ettiğini kaydeder.<sup>224</sup> Buna rağmen Eşarî kelimasında ilâhî iradenin hikmete muvafakatı konusunda istisnâî bir ihtiraza rastlanır. Bu ihtiraz kısaca ilâhî iradenin hiçbir gaye ve maslahat ile kayıtlı olmadığını söyler. Aslında “kayıtlanmışlık” ithamına bir itirazdır bu; tarihî açıdan, Mutezile'nin ilâhî iradeyi “adalete mecbur” tarif etmesine yapılmış bir “hürriyet” itirazı. Mutezile'nin *adalet* söylemine göre Yaradan'ın gaye ve maslahata muvafık hükmetmesi zorunludur, çünkü ilâhî iradenin haksız ve anlamsız hüküm vermesi düşünülemez.<sup>225</sup>

Mutezile “zorunluluk” sözüyle maksadı aşmış olacak ki Eşarîler ilâhî iradenin mecburiyet tanımadığını söyleyerek tepki göstermişler. Cenab-ı Hakk'ın gayeyle hüküm vermediğini, hiçbir şeyi maslahat gereği yapmadığını ileri sürmüşler.<sup>226</sup> Böylece ilâhî iradenin mutlaklığı hesabına ilâhî hikmeti âdeta itham etmişler. Öyle ki bu şâz kelam “hikmet” sıfatına mesağ bırakmaz; ilâhî iradenin hiçbir hakikate bağlı olmadığını, hiçbir değer gözetmediğini imâ eder. Doğrusu, ulûhiyetin kemâline münasip düşmeyen bu imâ ümmetin icmâına muhalif kaldığı gibi Eşarîlerin normal kelimasına da sığmaz. Mutezile'ye tepkisi dindiğinde yahut diyalektiğe girmediğinde Eşarî kelamı ilâhî hikmetin mutlaklığını teslim eder. Yaradan'ın her hükmünde gaye ve maslahat bulunduğunu vurgular.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 216; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 145; İbn Teymiyye, *el-Kazâ ve'l-kader*, 74, 140, 274; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-saâde*, II, 32.

<sup>224</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 13, 26, 338.

<sup>225</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 48-49.

<sup>226</sup> Bk. Bâkîllânî, *et-Tembîd*, 50; Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 62; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 224.

<sup>227</sup> Bk. Bâkîllânî, *et-Tembîd*, 51; Eşarî, *el-İbâne*, 63-64; İsferyânî, *et-Tebîr*, 168.

Tabiatın mânidar varoluşunun ifade ettiği hikmet tabiat felsefesinde “teleoloji” başlığı altında ele alınır. Aristo’nun tasnifine göre “niçin varoluyor” sözüyle sorduğumuz “gaye” tabiatı açıklayan dört sebepten biridir.<sup>228</sup> Filozofun kastettiği gaye doğal yapıların işlevsel amaçlarıdır; bir eklem hareket kabiliyeti amacıyla varolması gibi. Tabiatdaki işlevsel amaçlar objektif biçimde tesbit edilebilir. “Kalp temiz ve kirli kanın karışmaması için bölmelerden oluşur.” cümlesinde “için” edatı objektif gayeyi belirtir. Bu türden bir teleolojinin bilimsel anlatımda yeralması kaçınılmazdır.<sup>229</sup> Doğal yapıların nihaî gayesi ise metafiziğe yani tabiatın nihaî açıklamasına aittir. Bir çiçeğin nihaî mânada niçin varolduğu sorulduğunda cevap gözlem yoluyla bulunamaz. Bu yüzden tabiatın varoluşuna ait nihaî gayeler bilimin objektif anlatımında yeralmaz.<sup>230</sup> Objektif gayeyi nihaî gayeden ayırt etmek için bazı biyoloji felsefecileri ilkinde “teleonomi” adını verir.<sup>231</sup> Evrimci natüralistler ise doğal yapıların amaçsızca varolduğunu farketmişlerinden her türlü gaye ifadesini yadsırlar. Bunlara göre teleonomi metafiziğin yaşayan hayaletidir.<sup>232</sup> Oysa mantıkça boş bir itiraz bu. Çünkü apaçık ki göz görmek için kanat uçmak içindir. Göz ve kanat varlığa nasıl gelirse gelsin bu hüküm değişmez.

Doğal varlığın âşikâr gayelerini hatırlatan Kur’an “nihaî gaye” seviyesinde mufassal bir açıklama yapar. Mânidar ve değerli yapısıyla tabiatın niçin varolduğunu anlatır. Bu konuda en özlü beyanı dünyanın bâtil olmadığını duyurur:

Gökleri ve yeri ve ikisi arasında bulunanları oyun diye yaratmadık. Gökleri de yeri de sırf hakikatle yarattık. Fakat onların çoğu bilmez.<sup>233</sup>

<sup>228</sup> Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), 87.

<sup>229</sup> Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 64.

<sup>230</sup> William J. FitzPatrick, *Teleology and the Norms of Nature*, 179 vd.

<sup>231</sup> Bk. Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk* (trc. Vehbi Hacıkadiroğlu), 21, 24, 28.

<sup>232</sup> Alan Olding, *Modern Biology and Natural Theology*, 23.

<sup>233</sup> Duhan 44/38-39.

Bütün içeriğiyle dünyanın hakikatle yaratılması Kur'an'ın yoğun vurgusuna mazhardır.<sup>234</sup> Bu vurgu gereği Kur'an yaratılışın ayrıntılı hikmetini sıkça dile getirir, fakat hemen daima ilâhî ihsanı hatırlatmak sûretiyle:

O, geceyi size bir örtü, uykuyu bir dinlenme yapandır; gündüzü ise bir yayılma. Rüzgarları rahmetinin önünde müjde diye gönderendir. Ve gökten temiz bir su indirdik, ölü bir diyarı onunla diriltelim diye, yarattığımız hayvanlara ve nice insanlara su içirelim diye.<sup>235</sup>

Kur'an tekrarlar şunu söyler: Yaradılışın âşikâr hikmetleri “düşünceli” kimseler için Yaradan'ın yüce kadrine işaret eder.<sup>236</sup> Yaradılışa nazar ederek Cenab-ı Hakk'ın kadrini anlamaya çalışmak ve Onu anmak Kur'an'ın daimî teşvikine mazhardır.<sup>237</sup> Böyle bir anlama ve anma çabası yaratılışın âşikâr hikmetinden yola çıkacak, ihsankâr iradesi ve görkemli hikmeti itibarıyla Yaradan'ın kadrini bildirecek, nihayet Ona şükür ve hürmet etmeye çağıracaktır:

Rahmetinden ötürü sizin için geceyi ve gündüzü varetti; gece sükûnet bulasınız, gündüz Onun kereminden nasip arayasınız diye; ve belki şükredersiniz.<sup>238</sup>

Onun işaretlerinden ki rüzgarları müjdecî diye gönderir, size rahmetinden tattırmak için, ve (yelkenli) gemiler Onun emriyle yüzün de Onun kereminden nasip arayasınız diye; ve belki şükredersiniz.<sup>239</sup>

Burada temel bir hükme varıyoruz: Tabiatın yaratılışında iki hikmet kutbu bulunur: (1) Hayatı elverişli ve hoş kılmaya

<sup>234</sup> Enbiyâ 21/16; Ankebût 29/44; Rûm 30/8; Sâd 38/27; Câsiye 45/22.

<sup>235</sup> Furkan 25/47-49.

<sup>236</sup> Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Ra'd 13/4; Rûm 30/28.

<sup>237</sup> Âl-i İmrân 3/191; En'âm 6/50; Nahl 16/69; Rûm 30/21.

<sup>238</sup> Kasas 28/73.

<sup>239</sup> Rûm 30/46.

dair hikmetler ki hepsi “ih-san” hikmetinden doğar. (2) İlâhî ih-sanın gerektirdiği şükür ve hürmete dair hikmetler ki hepsi “ibadet” hikmetinde toplanır. Birincisi tabiatın mânidar varoluşunu sağlar, ikincisi bu varoluştan maksud neticeyi oluşturur. Birincisi meyveleri türlü tatlarda kılar, ikincisi meyveyi tadan insana düşer. Allah ile mahlukat arasındaki alâka böylece yaratılışın hikmetine mihenk olur.

Yaratılış hikmetinin nihaî ufkunu tutan ibadet, kısaca, Yaradan’ın şeriksiz ulûhiyetini tanımak, hürmet ve şükran içinde takdir etmek demektir. Bu mâna üzre ibadet saf iyilik olup insanın kâinat içre varoluşunun aslî sebebidir:

O, hâkimiyet tahtı su üstüneyken, sizi, hanginiz davranışça daha iyisiniz diye sınamak için, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.<sup>240</sup>

Cinleri ve insanları, sadece, Bana ibadet etsinler diye yarattım.<sup>241</sup>

İbadet ilâhî ih-sanın gereği ve neticesi. Dünya, ibadeti gerektiren sınırsız bir ih-sanla yaratılmış, yaratılmakta; böylece Yaradan’ın ibadete lâayık şânı izhar edilmiş, edilmekte. Kur’an, buna uygun bir üslup içinde, yaratılış hikmetini anlattığı aynı anda Yaradan’ın ibadete lâayık şânını ilan eder. Bunu ilâhî isimleri terdad etmekle yapar; böylece yaratılışın hikmetini ulûhiyetin ezeli değerleriyle haklılandırır.<sup>242</sup> Misalen, insanlar için çeşitli binek hayvanları yaratılmış olmasından bahseden âyet şu ifadeyle biter: “*Rabbiniz elbet raûf ve rahîmdir.*”<sup>243</sup> Demek, binek hayvanlarının hilkatinin aslî hikmeti ilâhî refet ve rahmettir. Şu

<sup>240</sup> Hûd 11/7.

<sup>241</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>242</sup> Bk. Bakara 2/129; En’âm 6/13; Hac 22/65; Şu’arâ 26/9; Fussilet 41/2; Hadid 57/9; Teğâbün 64/17.

<sup>243</sup> Hicr 16/7.

halde yaratılış hikmeti nihayet ulûhiyetin şânına ait yüce sıfatlara râci olur, nihayet ilâhî isimlerce ifade edilir. Başka bir deyişle, ilâhî isimlerin anlattığı ezeli vasıflar yaratılış hikmetinin aslî kaynağıdır. Mesela *Rahman* isminin dile getirdiği ilâhî merhamet yaratılışın sınırsız ayrıntısında sayısız hikmete “asıl” olur; yani “merhamet etmek” yaratılışın temel bir hikmeti olur. Buradan anlaşılır ki Cenab-ı Hakk’ın tabiatı yaratırken gözettiği nihaî hikmetler ilâhî isimlerin ifade ettiği ezeli değerlerdir; Yaradan’ın kendi değerleri.<sup>244</sup>

Yaratılış nihayet Yaradan’ın ezeli değerlerine dayandığına göre, tabiatın varoluşu mutlaka değerlidir. Dünya nihaî seviyede muhakkak iyi ve güzeldir; dünyaya nihaî bir kötülük ve çirkinlik atfedilemez. Dünyanın aleyhinde konuşmak, tabiatı kötülemek hakikatsiz bir şeydir. Bu mânaya atfen Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) hayvanlardan hastalıklara birçok doğal unsuru kötülemeyi yasaklamıştır.<sup>245</sup> Öylesine ve kıymetsizce estiği vehmine karşılık rüzgar hakkında şu uyarıyı yapmıştır:

*Rüzgara sövmeyin; elbet memurdur.*<sup>246</sup>

Tabiat nihaî mânada mutlaka iyi ve güzel olunca, tabiatı varetmesinden ötürü Yaradan mutlaka övgü ve sevgiye lâyıktır.<sup>247</sup> Yaratılıştan ötürü Yaradan’ın lâyık olduğu övgü ve sevgi Kur’an’da *hamd* sözüyle ifade edilir.<sup>248</sup> Allah “el-hamîd” (“senâ edilen”) sıfatıyla anılır.<sup>249</sup> Kur’an mutlak liyakat üzere hamdin Allah’a mahsus olduğunu belirtir.<sup>250</sup>

<sup>244</sup> Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri’s-saâde*, I, 287.

<sup>245</sup> Bk. Müslim, “Birr,” 53; Ebû Dâvud, “Edeb,” 106; Ahmed b. Hanbel, V, 193, 299, 311.

<sup>246</sup> Tirmizî, “Fiten,” 65; İbn Mâce, “Edeb,” 29; Ahmed b. Hanbel, II, 250, 268.

<sup>247</sup> Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu l-alil*, 595.

<sup>248</sup> Fâtiha 1/1; Bakara 2/30; Ra’d 13/13; Hicr 15/98; İsrâ 17/44; Furkan 25/58; Nahl 27/93; Ankebût 29/63; Rûm 30/18; Lokmân 31/25.

<sup>249</sup> Bakara 2/267; Hûd 11/73; İbrâhîm 14/1; Fussilet 41/42.

<sup>250</sup> Fâtiha 1/1; En’âm 6/1; Yûnus 10/10; Neml 27/59; Kasas 28/70; Fâtır 35/34; Sâffât

Bu noktada mühim bir soru beliriyor: Bu iyi ve güzel yaratılış nihayet niçin “ibadet” hikmetine dayanır, bunun mânası nedir? Diğer bir deyişle, Allah ulûhiyetine ait ezeli değerler üzere tanınıp takdir edilmeyi niçin istiyor? Şimdi, İslam metafiziği açısından bu soru “gaye” meselesini en temel seviyede dile getirir. Sorunun cevabı meselenin kesin çözümüdür, ötesi yoktur. Cevap Kur’an’ın ilgili beyanından elde edilebilir. Kur’an’da açıkça okunan şu ki, Yaradan müteal zâtını muazzam bir ihtimamla senâ etmekte, ulûhiyetine ait ezeli değerleri mutlak bir muhabbetle sevmektedir.<sup>251</sup> Bu senâ ve sevgiye muvafık değerleri (iyilik, adalet, sabır, tevekkül, dua, tövbe, temizlik vb.) memnuniyetle emretmekte, münafi olanları ise (küfür, ifsad, zulüm, taşkınlık, kibir, gurur vb.) kerahetle reddedip yasaklamaktadır.<sup>252</sup> Bu makamda Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) şunu haber verir: Zâtındaki vahdet, cemel, nezahet, rıfk ve hayâdan ötürü Allah sayıda tek değeri, mutlak olarak güzelliği, temizliği, yumuşak huyluluğu, utanma hissini sever.<sup>253</sup>

Şimdi, Allah’ın ulûhiyetini tanıyıp takdir etmek, ilâhî zâtın lâayık olduğu senâ ve sevgiyi Ona ve mahlûkata ifade etmek değil midir? Şu halde apaçık ki Allah lâayığı vechile müteal zâtını senâ ettiği ve sevdiği için yaratılışı bu en temel hikmet üzere irade etmiş, dünyayı “hamd” temelinde kurmuştur. Tabiatın varoluşu, nihayet, Yaradan’ın ezeli zâtına duyduğu hürmet ve muhabbetten ötürüdür.<sup>254</sup> Ayân ki Allah sonsuz kıymetli zâtını mutlak sevmekte, zâtının kıymetine münasebet ve muvafakat

37/182; Mü’min 40/65; Câsiye 45/36; Teğâbün 64/1.

<sup>251</sup> Bk. A’raf 7/54; Mü’minün 23/14; Mü’min 40/64; Rahmân 55/78.

<sup>252</sup> Bk. Bakara 2/190, 195, 222; Âl-i İmrân 3/32, 146, 159; Mâide 5/42, 64; En’âm 6/141; Nahl 16/23.

<sup>253</sup> Buhârî, “Daavât,” 69; Müslim “İmân,” 147; “Birr,” 77; Tirmizî, “Vitr,” 2; Ebû Davûd, “Edeb,” 130; Neseî, “Gusl,” 7; Dârimî, “Rikak,” 75; Mâlik, “İsti’zân,” 38; Ahmed b. Hanbel, IV, 133.

<sup>254</sup> Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu l-alil*, 49.

ile değerlenen şeyleri de bu yüzden sevmektedir. Bunun aksini düşünmek bâtil ve anlamsızdır. Varoluşun nihayet ilâhî sevgiden kaynaklanması tasavvuf literatüründe merkezî bir vurguya sahiptir. Varoluş ilâhî sevginin mahsûlüdür.<sup>255</sup>

Ulûhiyete ait ezeli değerler yaratılışın aslî hikmetini oluşturur, demiştik. Şimdiyse ilâhî hikmetin baştan sona ilâhî sevginin ifadesi olduğunu anlıyoruz. Bu hususa daha yakından nazar edelim. Bunun için geçen misali sürdürüp ilâhî merhametin yaratılış hikmetince nasıl ifade edildiğine bakalım. Tekrar edersek, *Rahman* isminin belirttiği ilâhî merhamet aslî bir değer makamında sayısız yaratılış hikmetini belirler; yani ilâhî merhamet yaratılış hikmetiyle ifade edilir, izhar edilir.

Âyetlerimize inananlar sana geldiğinde de ki: Selam size, Rabbiniz merhamet etmeyi kendine şart yazdı. Öyle ki sizden kim bilmeden kötü bir şey yapar, ardından tövbe ederek hâlini düzeltirse, Allah çok bağışlayıcı ve çok şefkatlidir.<sup>256</sup>

Bu âyet ilâhî merhametin yaratılışta nasıl aslî bir değer olduğunu belirtir: Mağfîret merhametten doğar, merhameti ifade ve izhar eder. Merhamet hikmeti bir alt seviyede mağfîret hikmetine açılır. Bu açılımın mânevî çizgilerini takip edersek görürüz ki *Rahman* isminin belirttiği ilâhî merhamet sınırsız inkişafı sayısız hikmetlere genişler. Mesela, duayı kabul etmek, ihtiyaca cevap vermek, canlıları beslemek, mahlukata yardım etmek, ceza vermede acele etmemek, doğruya ulaştırmak gibi temel hikmetler ilâhî merhametten doğar.<sup>257</sup> Bunlardan “doğruya ulaştırmak” (*hidayet*) hikmeti, alt mertebede, ilâhî merhameti tafsilen ifade eden başka hikmetlere kaynak olur; peygamber

<sup>255</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu l-alil*, 542, 593.

<sup>256</sup> En'âm 6/54.

<sup>257</sup> Bk. Bakara 2/186, 218, 225; En'âm 6/142; Tâhâ 20/50; Hac 22/60.

göndermek, kitap indirmek, gerçeği hatırlatmak gibi. Bunlardan “peygamber göndermek” (*irsal*) hikmeti ise daha alt mertebede yine merhamet tecellîsi hikmetlere kaynaklık eder; nebîlere destek olmak, onlara âkıbet müjdesi vermek, onları düşmanlardan korumak gibi.<sup>258</sup>

Yaratılış hikmetinin ulûhiyete ait ezeli değerlerden doğarak sınırsız hakikatlere genişlemesi Kur’an’da “âyetleri tafsil etmek” (*tafsilü l-âyet*) sözüyle anlatılır.<sup>259</sup> Tafsil edilen âyetler, önceki bölümde geçtiği üzere, ilâhî sıfatlara işaret eden ayrıntılı yaratılış değerleridir. Bu değerler mufassal yaratılış hikmetiyle sağlandığına göre, yaratılışın tafsil edilmesi ilâhî hikmetin tafsiliyledir.

Geceyi ve gündüzü iki âyet yaptık. Gece âyetini (ay’ı) sildik de gündüz âyetini (güneşi) aydınlatır kıldık, Rabbinizden bir kerem arayasınız, yılların sayısını ve hesabı bilirsiniz diye. Her şeyi tam bir tafsil üzere mufassal kıldık.<sup>260</sup>

Buna göre her varoluş manzarası ilâhî hikmetin zenginliğini gösteren değerler manzûmesidir.<sup>261</sup> Misalen bir kiraz ağacına bakıyorum: Önce ağacın mütedil bünyesinde ve fabrika gibi çalışan her yaprağında “adalet,” “tanzîm,” “sanat” hikmetlerini görüyorum. Derken dalları bezeyen nâzenin çiçeklerde “ihsan,” “nezahet,” “incelik” gibi hikmetler beliriyor. Çiçek özünün arılara, sonra kirazın insanlara ihsan edilmesinde “merhamet,” “şefkat,” “cömertlik” gibi hikmetler açığa çıkıyor... Şimdi, bu hikmetler ilgili ilâhî sıfatlara nisbetle okunduğunda “zikir” gerçekleşir. Sayılan hikmetler itibariyle, rahman,

<sup>258</sup> Bk. Bakara 2/213; Mâide 5/67; İbrâhîm 14/4; Neml 27/93; Mü’min 40/51.

<sup>259</sup> En’âm 6/98; Yûnus 10/5; Ra’d 13/2.

<sup>260</sup> İsrâ 17/12.

<sup>261</sup> Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri’s-saâde*, II, 32.



rahîm, hâlık, sâni, âdil, mukaddir, cemîl, muhsin, kuddûs, latîf, rezzâk, kerîm, mûkrım gibi sıfatlarla (ilâhî isimlerle) Yaradan anılır, sevilir, senâ edilir. Söz konusu sıfatlar ağacın yaratılışında ifadesini bulduğu için kiraz ağacı bizatihi Yaradan'ını ifade eder. Mahlûkatın Cenab-ı Hakk'ın yüce kadrini ifade etmesine Kur'an'ın lisanında "yüceltmek" anlamında *tesbîh* denir: Her bir mahluk yaratılışta âşikâr hikmetler itibariyle Cenab-ı Hakk'ı yüceltir.<sup>262</sup> Bu sınırsız ve daimî tesbîh tabiatın kutsî lisanıdır; yaratılışın nihaî gayesine hizmet eder.<sup>263</sup> Bu noktada tabiatın vazifesi ile Kitab'ın vazifesi örtüşür; tabiat tıpkı Kur'an gibi Allah'ın yüce isimlerini okutur:

Allah ki Ondan başka tanrı yoktur; görünmeyeni de görüneni de bilen. O, Rahmân ve Rahîm. Allah ki Ondan başka tanrı yoktur; Melik, Kuddûs, Selâm, Mü'min, Müheymin, Azîz, Cebbâr, Mütekebbir. Allah onların ortak saydığı şeylerden ne kadar münezzeh! Allah ki Hâlık, Bâri, Musavvir. En güzel isimler Onun. Göklerde ve yerde ne varsa Onu tesbîh eder. O, Azîz ve Hakîm.<sup>264</sup>

İllâhî hikmetin mufassal hükümleri yaratılışa dair olduğundan ulûhiyetin aslî değerleri gibi ezeli sayılmazlar. Bahsi geçen *tafsil* itibariyle, yaratılışın ayrıntılı hikmetleri yaratılışa nisbetle irade edilmiştir. Kâinat nazara alınmadığında mufassal bir yaratılış hikmetinden bahsetmek mümkün olmaz. Denebilir ki faraza kâinat irade edilmiş olmasaydı mufassal yaratılış hikmetleri de takdîr edilmiş olmayacaktı. Bu mânada ulûhiyetin ezeli değerleri asıl ve mutlak, onların yaratılış hakkında açılıp genişlemesiyle taayyün eden değerler ise fer'î ve nisbîdir. Kur'an yaratılışın mufassal hikmetlerinin takdîr edilmesine misaller verir:

<sup>262</sup> İsrâ 17/44; Nûr 24/41; Hadîd 57/1; Haşr 59/1.

<sup>263</sup> Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Religion and the Order of Nature*, 289.

<sup>264</sup> Haşr 59/22-24.

Allah, “Elbet Ben galip geleceğim ve elçilerim.” diye yazdı.  
Allah güçlü ve azizdir.<sup>265</sup>

Elçi kullarımız hakkında Bizden bir söz çıktı: Onlar elbet muzaffer olacaktır.<sup>266</sup>

Bu ve benzeri beyanlardan anlaşılan şu: Her yaratılış hikmeti “ilâhî bir söz” makamında takdîr edilerek kayda geçmiştir. İlâhî hikmeti belirten ilâhî sözler tıpkı kaderin hükümleri gibi müteal bir yazıda yeralarak tescil edilmiştir.<sup>267</sup> Güzel bir misal ki, Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) ilâhî rahmete ait temel bir hikmetin yaratılışın bidayetinde müteal bir kitaba işlendiğini haber verir.<sup>268</sup> Kur’an’ın lisanında ilâhî hükümlerin kayıtlı olduğu müteal yazıya “apaçık bir kitap,” “ana kitap,” “apaçık bir kaynak” dendiği yukarıda geçmişti.<sup>269</sup> İlâhî kitapta kaderin kaydedilmesi ilâhî hükümranlığın tesciliydi. Hikmetin kaydedilmesi ise hükümranlığın dayandığı ilâhî bilgeliğin tescilidir. Öyle ki, müteal hikmet yazısı yaratılışın kanunnâmesi makamında olup kader yazısına öncü ve ölçüdür. Kâinatın mâlikinin keyfî hükmetmediğini, hükmünün hakikate dayandığını anlatır.<sup>270</sup> Müteal hikmet dîvanına ilâhî ahlâkın düstûru da denebilir; çünkü Yaradan’ın hangi değere göre davrandığını anlatır. Kur’an ilâhî ahlâkı “Allah’ın yolu” anlamında *sünnetullah* sözüyle tabir eder.<sup>271</sup> Buna göre Allah’ın yolu asla değişmez; çünkü hikmet sözleri kesinleşmiş, tamam olmuştur.<sup>272</sup>

<sup>265</sup> Mücâdele 58/21.

<sup>266</sup> Sâffât 37/171-172.

<sup>267</sup> Bk. Mâide 5/32, 45; En’âm 6/12, 54; A’râf 7/156; Enbiyâ 21/105; Haşr 59/3.

<sup>268</sup> Buhârî, “*Tevhîd*,” 55; “*Bed’ü l-halk*,” 1; Müslim, “*Tevebe*,” 14; İbn Mâce, “*Zühd*,” 35.

<sup>269</sup> En’âm 6/59; Yûnus 10/61; Hûd 11/6; Ra’d 13/39; Neml 27/75; Sebe 34/3; Yâsin 36/12; Zuhruf 43/4.

<sup>270</sup> Bk. Abdülkerîm Zeydân, *es-Sünenü l-ilâhiyye*, 23.

<sup>271</sup> Ahzâb 33/38; Mü’min 40/85; Feth 48/23.

<sup>272</sup> En’âm 6/34, 115; A’râf 7/137; Yûnus 10/64; Ahzâb 33/62; Fâtur 35/43; Feth 48/23.

### c. İlâhî İradenin Daimî Hükümü

İlâhî iradenin bütün tabiatı hikmetle belirliyor olması, açıkça, Yaradan'ın daimî iradeyle faal olduğunu anlatır. Tabiatın daimî varoluşu ilâhî iradenin daimî hükümüne bağlıdır. Yaradan hükmettiği sürece ve biçimde tabiat varlığa gelir. Böylece varoluş mutlak sûrette Allah'a muhtaç kalır. Bu makamda Allah Kur'an'da "es-samed" sıfatıyla anılır.<sup>273</sup> Bu sıfat, Allah'ın mahlûkattan mutlak müstağnî, mahlûkatın ise Ona mutlak muhtaç olduğunu belirtir.<sup>274</sup> Varlığın Allah'a ihtiyacı yaratılışın doğrudan anlattığı bir şey. Şöyle ki, yaratıcı irade yaratılıştan, Yaradan yaratılandan öncedir.<sup>275</sup> Kur'an Yaradan'ın yektâ önceliğini "mutlak önce" anlamında "el-evvel" sıfatıyla ifade eder.<sup>276</sup> Mutlak öncelik ise "ezeliyet" mânasına denktir. Çünkü mutlak öncelik "mutlak asliyet" makamıdır; başlangıçsızlığı ve böylece sonsuzluğu ifade eder.<sup>277</sup> Kur'an'ın beyanıyla, Allah yegânedir, doğmuş değildir.<sup>278</sup> Allah'ın vücudu ve hayatı yegâne ezeli vücud ve hayattır. Allah Kur'an'da "el-hayy" (mutlak yaşayan, ölümsüz) sıfatıyla anıldığı aynı yerde "el-kayyûm" (mutlak dâim) sıfatıyla anılır.<sup>279</sup> Bu sıfatlar şunu belirtir: Allah yegâne ezeli olduğundan mutlak özgün vücudunu hiçbir şeye borçlu olmaksızın her şeye varlık bahşeder. *Kayyûm* sıfatı "mutlak dâim" anlamında ilâhî zâtın sonsuzluğunu ifade ettiği gibi, "dâim kılan" anlamında ilâhî iradenin yaratıcı hükümünü de belirtir.<sup>280</sup>

<sup>273</sup> İhlâs 112/2.

<sup>274</sup> Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, 202.

<sup>275</sup> Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 47.

<sup>276</sup> Hadid 57/3.

<sup>277</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti ş-Şeyb*, 43.

<sup>278</sup> İhlâs 112/1, 3.

<sup>279</sup> Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111.

<sup>280</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâi'l-lâhi'l-hüsnâ*, 56; İsferyânî, *et-Tebîr*, 156.

İlâhî zâtın ezeliyetinin ifade ettiği sonsuzluğu anlamak mümkün mü? Bunu sonsuzluğun mânasına atıfla cevaplamak durumundayız. Basitçe “sonsuzluk” sayı ve zaman gibi bir değer sınırsızlığını anlatır.<sup>281</sup> Sınırsızlık nedir? Bir değer zihnen ne kadar öteye taşınırsa taşınınsın daha ötesini düşünmek mümkün olduğunda sınırsızlık vâki olur. İnsan için sonsuzluğun mânası bu imkandır.<sup>282</sup> İnsanın bir değer sınırsızlığına şahit olması mümkün olmadığı gibi hiçbir sınır tanımayan bir değer sonsuzluğundan şüphe etmesi de anlamlı değildir.<sup>283</sup> Birinci bölümde, varoluşun dayandığı nihaî gerçeğe sınır atfetmenin mümkün olmadığına değinmiştik. Şimdiyse öğreniyoruz ki Yaradan’ın ezeliyeti ancak “evveliyet” üzere anlaşılır, yani yaratılıştan mutlak önce olması mânasıyla. Bu mâna Hazret-i Peygamber’in (*aleyhisselam*) lisanında “*Allah vardı, Ondan başka bir şey yoktu.*”<sup>284</sup> şeklinde ifadesini bulur. Bunun ötesinde, Yaradan’ın ezeli hayatı bildirilmediği sürece bize meçhul kalır. Ezeliyetiyle ilâhî hayat hem en nihaî gerçek hem en nihaî sırdır. Bu itibarla tasavvuf örfünde “gerçekler gerçeği” (*hakikatü l-hakaik*) ve “gerçek perde” (*aynü l-berzah*) şeklinde anılır.<sup>285</sup> Şu kadar denebilir ki, Yaradan’ın hayatı ezelen ve ebeden kendisi içindir; perde ise yaratılmışlar için.<sup>286</sup>

Yaradan’ın daimî iradeyle faal olması doğrudan ilâhî hayatı ifade eder. Çünkü hayatın en bâriz mânası faaliyetir.<sup>287</sup> Kur’an “*O her gün bir istedir.*”<sup>288</sup> veciz cümlesiyle bunu anlatır. İlâhî hayatın kemâli ise “*Onu ne dalgınlık alır ne uyku.*”<sup>289</sup> sözüyle

<sup>281</sup> Rene Guenon, *The Multiple States of the Being*, 7.

<sup>282</sup> Bk. Rudy Rucker, *Infinity and the Mind*, 37.

<sup>283</sup> Krş. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), 72.

<sup>284</sup> Buhârî, “Tevhîd,” 22; “Bed’u’l-halk,” 1.

<sup>285</sup> Bk. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri*, 160.

<sup>286</sup> Krş. Gazzâlî, *Mişkâtü l-erwâr*, 47.

<sup>287</sup> Âmidî, *el-Mübîn*, 102.

<sup>288</sup> Rahmân 55/29.

<sup>289</sup> Bakara 2/255.

anlatılır. Bu belîğ söz ilâhî iradenin inkıta yaşamadığını, ilâhî hayatın kusursuz olduğunu beyan eder.<sup>290</sup> Yaradılış ilkesi itibariyle her iki Kur'an cümlesinin en açık şahidi tabiatın sınırsız zenginlikte yeniden yeniye varolmasıdır. Daimî yaratılış, ilâhî iradenin daimî hükmünü ifade ettiği gibi ilâhî hayatın daimiliğini de anlatır; *Hayy* ve *Kayyûm* isimlerini açıkça tefsir eder. Bu apaçık tefsirde zamanın nihaî mânası açığa çıkar. Buna göre “zaman” varlığın devamına ünvan olup ilâhî iradenin daimî hükmüne dayanır. Tabiat için zaman yaratılışın sürmesidir. Bu ise önce ilâhî emrin daimî etkisine, sonra ilâhî iradenin daimî hükmüne, nihayet Yaradan'ın daimî hayatına bağlıdır. Şu halde zamanın nihaî mânası ilâhî hayata ait bir değerdir. Bu itibarla Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) zamanı kötümeyi yasaklamış, nihaî mânasının ilâhî hayata dair olduğunu belirtmiştir.<sup>291</sup>

İlahî iradenin daimî hükmünün zamana “mebde” oluşu böyle apaçık bir mantık belirtse de garip biçimde literatürün belki en müşkil meselesidir. Kısaca “zaman sorunu” denen mesele şudur: Varlığın devamının ifade ettiği “zaman” ilâhî hayat için ne ifade eder? Kadim felsefeden modern kelama, metafiziğin çağlar boyu değişmeyen ünlü cevabı şudur: “Zaman ilâhî hayat için bir şey ifade etmez.”<sup>292</sup> İlahî hayatı güya zamandan tenzih etmeye adanmış bu cevap yaratılış ilkesinin apaçık mantığını dağıtır. Artık ne ilâhî hayatın sonsuzluğu, ne ilâhî iradenin daimî hükmü, ne ilâhî emrin daimî etkisi ifade edilebilir. Mantığın tahribi ezeliyetin sözde tarifıyla başlar: Allah için ezeliyet “sonsuzluk” değil “zamansızlık” veya “zaman-üstülük” demektir. Bu sözde tarif metafiziğin temeline yerleştiğinde

<sup>290</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 164.

<sup>291</sup> Buhârî, “Tevhîd,” 53; Ebû Davûd, “Edeb,” 169; Ahmed b. Hanbel, V, 299, 311.

<sup>292</sup> Bk. Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 172; İcî, *el-Mevâkıf*, 275; Fârâbî, *et-Ta'likat*, 372; İbn Sinâ, *el-İlâhiyyât*, 185, 373; İbn Rüşd, *Tehâfütü t-Tehâfüt*, 65; İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 198; Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 31, 60.

*Hayy* ve *Kayyûm* isimleri mânalarını derhal kaybeder, ardından bütün ilâhî isimler. Yaradan'ın iradesine ait "hüküm" mânasız kaldığı gibi Yaradan'ın kelamına ait "emir" de anlamını yitirir. Yaradan'ın sevmesi, acıması, görmesi, duyması... bütün sıfatları mânaca belirsizliğe çöker.

Ulûhiyetin zamandan tenzih edilmesi Platoncu felsefe geleneğinin değişmez bir karakteridir. Zamanı "değişim" imâsından ötürü yadsıyan bu gelenekte kemal hep değişmezliğe ve sözde zamansızlığa nisbet edilir.<sup>293</sup> Platon dünyanın yaratılışına dair meşhur diyalogunda zamanın tabiata münhasır olduğunu yazar; ilâhî hayatı zamandan tenzih eder.<sup>294</sup> Platon'un zaman karşıtı metafiziği Yeni-Eflatuncu felsefeye taşınarak işlenmiş, geniş bir düşünce coğrafyasına yayılmıştır. İskenderiyeli Plotinus ezeliyetin zamana zıt olduğunu söyler. Tanrı'nın sonsuzluğundan maksadın "zamansızlık" olduğunu öne sürer.<sup>295</sup> Müslüman filozofların zaman karşıtı metafiziği işte bu Platoncu spekülasyona dayanır.<sup>296</sup> Sözde zaman-üstülüğün kelamdaki kökeni ise başka bir spekülasyondur; âlemin yaratılmışlığını ispat etmeye mâtuf felsefî bir çıkarım. Çıkarım "hudûs nazariyesi" olarak bilinir. Hudûs "meydana gelmek" demektir. Nazariye, âlemin ezeli olmadığına, ezeli bir yaratıcının iradesiyle meydana geldiğine, tabiatta yaşanan değişimleri (*havâdis*) gerekçe tutar:

- (a) Âlem hâdis hallere mahaldir.
- (b) Hâdis hallere mahal hiçbir şey kalıcı olamaz.
- (c) O halde âlem ezeli değildir, yaratılmıştır.<sup>297</sup>

Literatürün bu en ünlü kıyası ne garip ki yanlış bir kıyas-tır. Çünkü bir şeyin kalıcı olmadığına hareket veya biçim gibi

<sup>293</sup> Krş. Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş* (trc. Barış Karacasu), 47.

<sup>294</sup> Platon, *Timaios* (trc. Erol Güneş, Lütfi Ay), 33 vd.

<sup>295</sup> Plotinus, *The Enneads* (trc. Stephen MacKenna), 62, 253.

<sup>296</sup> Bk. Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), 45 vd.

<sup>297</sup> Bk. Bâkîllânî, *Temhid*, 44; Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 44 vd.

değişken değerleri dayanak yapmak anlamsızdır. Değişim ile zevâl arasında iltizam yoktur. En basitinden, ölmek yaşamının sonucu değildir; özü korunmuş bir insan, tıpkı cennette olduğu gibi, ebediyen yaşayabilir. Fizikçe, hareket edip biçim değiştiren bir kütle, cevheri korunduğu sürece varlığını yitirmez. Bu yüzden hudûs nazariyesi Aristocu natüralizmin temel itirazına cevap veremez: Zorunlu bir cevher üzre tabiatı ezeli ve ebedî farzetmeye engel nedir? Nazariye şu soruları da ihmal eder: Âhiretin ebediliği hudûs mantığıyla ifade edilebilir mi? Cennetin hâdisâtı kalıcılığına neden mâni olmaz? Kelamcılar, nazariyeyi sanki hiç sorgulamamış gibi, çıkarımın doğruluğundan şüphe duymak şöyle dursun bütün mantıksal uzantılarına sahip çıkmışlar. Değişim belirten her şeyi, bir tek fiili bile “hudûs emâresi” ilan etmiş, ezeliyete münafi saymışlar.<sup>298</sup>

Hudûs nazariyesi tabiatın yaratılmışlığını ispat etmez. Yanlış kurulmuş, faydasız bir kıyastan ibarettir. Zararı şu ki, Platoncu spekülasyon gibi, “zaman” ile “ezeliyet” yahut “daimîlik” ile “ebediyet” arasında çelişki varsayar, yaratılışın apaçık mantığını tahrip eder. Kötüsü, literatür hudûs nazariyesiyle başlar; ilahiyat bahisleri hemen bütünüyle mezkûr kıyasa bina edilir. Bâtıl hudûs mantığı böylece ilahiyatın temelini yerleşir. O kadar ki, İmam Mâtürîdî, “Âlemin hudûsuna delil tuttuğumuz bu emâreleri Allah için kabul edemeyiz.”<sup>299</sup> diye yazar. İmam’ın kastettiği şu: Değişim belirten herhangi bir mâna Yaradan’a nisbet edilirse Onun ezeli olduğu artık savunulamaz. Bu hüküm, hudûs mantığının ilahiyata hediye ettiği meşhur kamburun ta kendisi. Bu merhalede Yaradan değişim belirten her şeyden güya tenzih edilir. Kayıtsız tenzih prensibi *muhâlefet li'l-havâdis* (hâdis şeylere aykırılık) şeklinde anılır. Prensip ilâhî irade hakkında şunları söyler:

<sup>298</sup> Bk. Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsîn*, 19.

<sup>299</sup> Mâtürîdî, *et-Tevhid*, 69.

Yaradan değişim belirten hiçbir hâle mahal olmadığına göre ilâhî fiiller geçici durumlar olamaz. İlâhî bir fiilin zamanına nisbeti yoktur. Yaradan için geçmiş, şimdi, gelecek yoktur. Onun iradesi ezeli bir sıfattır. Hükümü, zamandan münezzehtir bir tek hükümdür.<sup>300</sup>

Görüldüğü üzere ilâhî iradenin daimî hükümü hudûs mantığıyla ifade edilemiyor. Vasıf olarak “irade” ile “iradî hüküm” anlamsızca aynıleştiriliyor. Daimî yaratılış Yaradan’ın daimî hükümüyle (daima hükmetmesiyle) açıklanacağı yerde, ilâhî hükümün ezeli bir tek hüküm olduğu söyleniyor. Bir iradî hükümün ezeli olması ne demektir? Birşeye hükmetmek (bir şeyi takdir etmek) ezeliyete nasıl atfedilir? Hiçbir şekilde. Yaradan’ın istemesi, buyurması, görmesi, duyması, sevmesi, kızması, acıması, memnun olması... “vasıf” mânasında ezeliyete atfedilebilir; fakat bir şey istemesi, bir şey buyurması, bir şeyi görmesi, bir şeyi duyması, bir kimseyi sevmesi, mahzun bir kalbe acıması... “fiil” mânası üzere ezeliyete atfedilemez. İlâhî mağfiret işlenen günahattan sonra ve yapılan tövbeden ötürüdür. Günahın sebep olduğu ilâhî hoşnutsuzluğun yerini mağfiret neticesinde rıza ve muhabbet alır.

Hudûs mantığı, ilahiyatı, mânasızca ve sonu gelmez biçimde zaman sorununa sardırır. Çözüm için sorunun kaynağına, mezkûr kıyasa geri dönmek lazımken, mümkün olmamış ki, kelimacılar “taalluk” diye bir spekülasyon üretmişler: İlâhî fiil ezeldir, fakat yaratılış boyunca geçici durumlara taalluk eder.<sup>301</sup> İlâhî irade ezeli bir tek fiildir; âlemde meydana gelen her şeye taalluk eder; böylece her şey ilâhî iradenin hükümü-

<sup>300</sup> Bk. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 69; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 110; Cüveynî, *Lumau'l-edille*, 109; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 75; İcî, *el-Mevâkıf*, 274; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 111; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, 171, 172.

<sup>301</sup> Bağdâdî, *Usûlü'l-dîn*, 102; Gazzâlî, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, I, 149.



le gerçekleşir.<sup>302</sup> Şimdi, taallukun, sözde “zaman-üstü” fiilin zamana nisbetini kurmak için uydurulmuş boş bir söz olduğu ortada. Zahiri kurtarmak amacıyla, fiilin ezeliyete atfının imkansız ve anlamsız olduğunu umursamayan, ilahiyatın taşıdığı kamburu biraz daha şişiren bir söylem. Sünnî kelamcılar durumdan rahatsız olsalar da hudûs mantığını sürdürmekte ısrar etmişler. Bütün itirazlara, mezkûr kıyas gereği, değişim belirten hiçbir şeyin ezeli zâta nisbet edilemeyeceği vurgusuyla cevap vermişler.<sup>303</sup> Mutezile kelamcıları ilâhî fiillerin ezeli olmadığını (hâdis olduğunu) ikrar etmiş, fakat hudûs mantığını kurtarmak için yeni ve tabii mânasız söylemler türetmişler. Bağdat Mutezilesi fiilî sıfatları “mecaz” saymış; mesela “görmek” ve “duymak” fiillerinin gerçek mânalarını reddetmiş.<sup>304</sup> Bazı Mutezililer ise fiilî sıfatları gerçek mânaları üzre kabul etmiş, fakat bu fiillere ilâhî zât yerine başka zâtların mahal olduğunu söylemiş.<sup>305</sup> İnanılır gibi değil.

Bu garip kurguların uzağında, literatürün تنها bir yerinde başka bir kelim daha bulunur. Hudûs mantığının unutulduğu, açık mantığın geri döndüğü bu yerde “ezeliyet” ve “ebediyet” gerçek mânalarına kavuşur, kusursuzca sonsuzluğu anlatır.<sup>306</sup> Bu kelama göre ilâhî vücud ve hayat ezeliyen ve ebediyen daimdir; *Hayy* ve *Kayyûm* isimleri bunu ifade eder.<sup>307</sup> İlâhî sıfat ile ilâhî fiil arasında fark vardır. Sıfatın ezeli olması nasıl hak ise fiilin hâdis olması da öylece haktır. İlâhî

<sup>302</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti ş-Şeyh*, 69; Râzî, *el-Erbain*, I, 246; Şehristânî, *Nihâyetü l-akdâm*, 238; Beyzâvî, *Tavâliu l-enwâr*, 187; Ferrâ, *el-Mu'temed fî usuli'd-dîn*, 73.

<sup>303</sup> Bk. Gazzâlî, *el-İktisad*, 159; Sübkî, *es-Seyfû l-meşhûr*, 14.

<sup>304</sup> Eşarî, *Makalâtü l-İslâmiyyîn*, I, 235, 256; Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, V, 241.

<sup>305</sup> Kadî Abdülcebbar, *Şerhu l-Usûli l-hamse*, 168, 174, 440, 535.

<sup>306</sup> Bk. Râzî, *el-Erbain*, I, 308.

<sup>307</sup> Bk. Râzî, *Levâmiu l-beyyinât*, 207, 257.

fiiller “bilkuvve” yani vasfen ezeli fakat “bilfiil” yani eylemce hâdistir. Misal vermek gerekirse, “kâtip yazmadığı zaman da kâtip, terzi dikmediği zaman da terzi, su içilmeden önce de içimli, kılıç kesmeden önce de keskindir.”<sup>308</sup> İmam Gazzâlî spekülâtif kelama yanaşmadığı kitabında, Yaradan’ın ezeliyen kudretli olmakla birlikte kıyameti henüz irade etmediğini, yani emrini henüz vermediğini belirtir.<sup>309</sup> Fahreddîn Râzî diyalektikçe girmediği kitabında şöyle yazar:

Allah mutlak duyardır. Zorda kalırsan duana cevap verir, çaresiz düştüğünde derdini çözer, tövbe ettiğinde günahını bağışlar, özür dilediğinde özrünü kabul eder, inkisarında zayıflığına merhamet gösterir.<sup>310</sup>

Bu sağduyulu kelim, ilginç ki, marjinal Kerrâmiye mezhebinin genel söylemidir.<sup>311</sup> Müteahhir Selefîyye de aynı söyleme sahip: İlâhî iradenin daimî hükmü ilâhî hayatın kemâlini ifade eder.<sup>312</sup> Sûfiyenin söylemi de benzer: Allah daimî tecellî üzere sonsuzca faaldir.<sup>313</sup> Doğrusu bütün müminlerin sağduyulu ilahiyat lisanı birbirine mutabık ve apaçık mantığa münasip kalır. Öyle ki, hudûs mantığını dışlayan bu lisanın sadece felsefî spekülasyon sırasında terk edildiği söylenmiştir.<sup>314</sup>

Bâtıl ve anlamsız olmasına rağmen zaman karşıtlığı geleneksel metafiziğin hemen tamamında yer edinmiştir. Eşarî kelamcısı İcî Tanrı’nın zamandan tenzih edilmesi konusunda bütün

<sup>308</sup> Bk. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 47; Neseî, *Bahrü l-keâm*, 9, 38; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 104, 158; Sübkî, *es-Seyfû l-meşhûr*, 14.

<sup>309</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü l-esnâ*, 145.

<sup>310</sup> Râzî, *Levâmiu l-beyyinât*, 180.

<sup>311</sup> Bk. Râzî, *İtikadât*, 67; Bağdâdî, *el-Fark beyne l-fırak*, 219.

<sup>312</sup> İbn Teymiyye, *el-Esmâ ve ş-sifât*, 461; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu l-alil*, 526.

<sup>313</sup> Cîlî, *el-İnsânü l-kâmil*, 63.

<sup>314</sup> Râzî, *el-Erbâin*, I, 168.

din sahipleri ve hikmet ehlinin müttefik olduğunu kaydeder.<sup>315</sup> Bu ittifakın sağduyulu ilahiyat lisanına nazaran yorumu şu ki, zaman karışıklığı, felsefî spekülasyonun açık mantığa oynadığı geleneksel bir oyundur. Açık mantık normal olduğundan hayatın genel lisanına hükmeder; sıra spekülatif felsefeye geldiğinde oyun başlar. Bu oyunu sürdürmenin görünürde iki sebebi var: (1) Geçersiz hudûs mantığından çıkamamak; (2) daimî faaliyeti Tanrı'ya yakıştıramayan Platoncu felsefeyi ciddiye almak. Açık mantığıyla Kur'an'ın lisanı ciddiye alındığında, zamanın Yaradan hakkında ifade ettiği mukaddes mânâyı konuşmak mümkün olur. Bununla, zamana kötölemeyi yasaklayan, nihaî mânasıyla ilâhî hayata mâtuf olduğunu hatırlatan Peygamber beyanına geri dönmüş oluruz; yahut Allah nezdinde bir günün (kısa bir zamanın) dünya ölçüsüyle bin sene gibi olduğunu belirten ilâhî beyana.<sup>316</sup> Kur'an'ın bu temsili sözü ilâhî hayatın yüceliğinin ve sonsuzluğunun belîğ bir ifadesidir.

Varlığın devamı anlamına gelen zaman, yaratılış ilkesine göre, ilâhî iradenin daimî hükmünün sonucudur. İlâhî iradenin daimî hükmü ise ilâhî hayatın kemâlinin sonucu. Şu halde, deneyecekse, ilâhî zaman, Yaradan'ın bekasını anlatır bize. *Hayy* ve *Kayyûm* isimlerinin belirttiği üzere, Yaradan'ın vücut ve hayatına zevâl olmadığı anlamına gelir. Fahreddin Râzî zamanı “oluş, bulunuş” (*kevn*) mânasına irca eder, bu mânâyı ilâhî zât hakkında geçerli görür.<sup>317</sup> Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ise zamanın akışını “varlığın sürmesi” şeklinde tarif eder; ilâhî sonsuzluğu ilâhî vücut ve hayatın mutlak daimiliği şeklinde anlar.<sup>318</sup> Açık mantığa ait bu tarifler zamanı çözülesi bir muamma sayan felsefî spekülasyonu bitirir. Buna göre “zaman” çözümlenemeyecek kadar

<sup>315</sup> İci, *el-Mevâkıf*, 274.

<sup>316</sup> Hac 22/47.

<sup>317</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*, I, 581.

<sup>318</sup> Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III, 39-41.

basit ve apaçık bir kavramdır; “varlık” kadar basit ve apaçık.<sup>319</sup> “Oluş” zamanın izafî algısında sabit kalan mutlak mânâdır; “zamanlılık” ve “zaman-üstülük” gibi ibarelerin bâtil ve anlamsız olduğunu, bir şey ifade etmediğini gösterir.<sup>320</sup> Bu bakımdan, sözde zaman muammasını çözmeye çalışmak, altının saf element olduğunu bilmeksizin kibrî-i ahmer peşinde koşan simyacıların umutsuz çabasına benzer. Simyacı filozofların meşhurlarından Saint Augustine umutsuzluğunu şöyle dile getirir:

Zaman nedir? Onu kolayca ve kısaca kim açıklayabilir ki? Hatta onu kim kavrayabilir yahut cevabı kelimelere dökülebilir? Fakat konuşmamızda zamandan daha tanıdık ve bildik hiçbir şeye atıfta bulunmadığımız doğru değil mi? Şu kesin ki ondan bahsettiğimizde onu anlıyoruz. Bir başkası ondan bahsettiğinde de onu anlıyoruz. O halde zaman nedir? Kimse bana onu sormazsa onun ne olduğunu biliyorum. Bana sorana onu açıklamak istersem bilmiyorum.<sup>321</sup>

Bu retoriğin bir tercümesi şudur: “Oluş öylesine açık ki onu açıklayamıyorum.” Böyle bir açıklama imkansız. İlâhî iradenin daimî hükmünü Platoncu felsefe yahut hudûs mantığı içinde açıklamak kadar imkansız.

## 2. Allah’ın Yaratıcı Kelâmı

### a. İlâhî Kelâmın Mutlak Gücü

Yaratılış ilkesine göre ilâhî emir tabiatı gerçek kılan ilâhî gücün kaynağıdır. İlâhî güç ilâhî emrin yaratıcı etkisidir. Fiziksel değerler evrensel mekânda bu nihai etkiyle açığa çıkar. Tekvîn

<sup>319</sup> Krş. Thomas Sattig, *The Language and Reality of Time*, 58.

<sup>320</sup> Krş. Errol E. Harris, *The Reality of Time*, 51.

<sup>321</sup> Augustine, *Confessions* (trc. Albert C. Outler), 193.

emri gerçek bir buyruk olup ilâhî kelâmın bir üslûbudur.<sup>322</sup> Emir âyeti bunu belirtir:

Birşey için sözüümüz, onu istediğimizde, sadece, ona ol dememizdir, olur.<sup>323</sup>

Cenab-ı Hakk'ın kelâmı yaratıcı güç taşıdığından İbn Arabî ilâhî sözü ilâhî kudrete eşdeğer görmüştür.<sup>324</sup> Üçüncü bölümünde değineceğimiz üzere, yaratılış ilkesine göre, tabiat sürecini oluşturan güç fonksiyonları ilâhî emrin kudret etkisinden başka bir şey değildir. Bu itibarla ilâhî emir emrin gördüğü işe eşdeğerdir. Arapça “emir” kelimesinin semantiği bunu güzelce ifade eder: Kelime iki temel mâna belirtir. Birincisi “buyruk” olup çoğulu *evâmir*, ikincisi “iş” olup çoğulu *umûr* şeklindedir.<sup>325</sup> Şimdi, emir âyetinde geçen *emr* kelimesi bu ikili semantiğe göre tefsir edilebilir. Mesela, “*Bir emir kes-tiğinde, sadece, ona ol der, olur.*”<sup>326</sup> ifadesinde “kesilen emir” hem ilâhî buyruk hem gerçekleşen iştir.<sup>327</sup>

Yaradan iradesini emriyle gerçek kılar. Emriyle yaratır, iş görür. Demek yaratma fiilinin mâhiyeti ile emretme fiilinin mâhiyeti aynıdır.<sup>328</sup> İlâhî gücün mutlak olması bu ayniyete dayanır. Şöyle ki, bir şey yaratmak o şeyi buyurmaya denk olunca, yaratıcı güç buyruğun mânasına bağlı kalır; emir, mânası nisbetinde güç taşır. Başka bir deyişle, Yaradan bir şeyin meydana gelmesini buyurduğunda o şeyi meydana getirecek gücü sarfetmiş olur. Yaradan istediğini buyurabilir, iradesi mutlaktır. Böylece,

<sup>322</sup> Serahsî, *Usul*, I, 11, 13.

<sup>323</sup> Nahl 16/40.

<sup>324</sup> Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 114.

<sup>325</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “emr” md.

<sup>326</sup> Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; Mü'min 40/68.

<sup>327</sup> Bk. Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 151.

<sup>328</sup> Krş. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sfât*, 138; Gazzalî, *Meâricü'l-kuds*, 172.

ilâhî iradenin ıtlakı ilâhî kudreti sınırsız bırakır. “Allah’ın dediği olur.” geleneksel cümlesinin mânası budur. Yaratılmış bir unsur olarak insanın irade ve gücü ise tam tersi bir âlaka gösterir: İnsanî irade insanî güç ile sınırlıdır. Gücüm nisbetinde irade ederim. Baharın gelişini temenni ederim fakat irade edemem. Bunun tam aksine, Yaradan’ın iradesi kudretinin kaynağı olduğu için kudreti iradesi nisbetindedir, yani mutlaktır. Yaradan neyi irade ederse ona güç yetirmiş olur. Vecizce, mahlukta irade güce baktığı halde Hâlık’ta güç iradeye bakar.

Kur’an, ilâhî kudreti, buyurmanın kolaylığına teşbihen anlatır. İradesini bir tek işaretle infaz eden muktedir bir hükümdar temsiliyle, tekvîn emrini “bir göz kırpma” işine benzetir örneğin.<sup>329</sup> Mecazî bir üslupla, kâinatı yaratmasında Allah’a herhangi bir yorgunluk değmediğini söyleyerek âhireti yaratmasının mutlak kolay olduğunu belirtir.<sup>330</sup> Ayrıntılı bir temsil şöyledir: İbrahim Peygamber (*aleyhisselam*) Allah’a dua eder, ölüleri nasıl dirilteceğini kendisine göstermesini ister. Allah vahyen şunu tâlim buyurur:

Dört kuş tutup kendine alıştır. Sonra her birini bir dağın başına bırak. Sonra çağır onları; hızla sana gelecekler.<sup>331</sup>

Temsilen anlatılan şu ki, ölülerin dirilmesi, bir tek çağrıya teşbih edilebilecek bir tek ilâhî buyrukla olacaktır.<sup>332</sup> Bu makamda Kur’an ilâhî emrin mutlak müessir olduğunu söyler. İlâhî hükme hiçbir mâni bulunmadığını, hükmün geri çevrilmediğini, mutlaka gerçekleştiğini belirtir.<sup>333</sup> Allah’ın emri “oldu” bilinsin; ihtar eder.<sup>334</sup> Muttasıl bir vurguyla Allah’ın her şeye

<sup>329</sup> Kamer 54/50.

<sup>330</sup> Ahkaf 46/33; Kaf 50/15.

<sup>331</sup> Bakara 2/260.

<sup>332</sup> Bk. Râzî, *et-Tefsîrü l-kebir*, VII, 37.

<sup>333</sup> Nisâ 4/47; Yûsuf 12/21; Ra’d 13/41; Ahzâb 33/37; Talâk 65/3.

<sup>334</sup> Nisâ 4/47; Enfâl 8/42; Ahzâb 33/37.

kadir olduğunu hatırlatır.<sup>335</sup> Allah'ın istediği şeyi muhakkak yaptığını söyler.<sup>336</sup> Der ki kuvvet bütünüyle Allah'a aittir. İlâhî kudretten bağımsız bir güç yoktur. Hiçbir şey ilâhî iradeyi âciz bırakamaz.<sup>337</sup>

Göklerin ve yerin ve aralarında bulunan her şeyin hükümlerliliği Allah'ındır. İstedğini yaratır. Allah her şeye gücü yetendir.<sup>338</sup>

Allah her hayvanı sudan yarattı. Onlardan kimi karnı üstünde gider, kimi iki ayakla yürür, kimi dört ayakla. Allah istediğini yaratır. Allah her şeye gücü yetendir.<sup>339</sup>

Bir kelâm tezahürü, bir söz üslubu olarak ilâhî emrin taşıdığı güç, fehme takrip için, “sözün gücü” tabiriyle işaret edilen olguya benzetilebilir. Bu olgu ayrıca “söz dinlemek” ve “söz geçirmek” gibi deyimlerde işaret edilen şeydir: Sözün hitap sahasında meydana getirdiği tesir. Bu türden müessir sözlere linguistikte “etki-söz” denir. Mesela tehlike ânında söylenen “Dikkat!” muhatapta “teyak-kuz” meydana getirir, onu durdurur, yani ona güç uygular.<sup>340</sup> Bir komutanın “Marş marş!” sözünden bir âşğın “Seni seviyorum.” cümlesine, babanın “Başaracaksın!” teşvikinden annenin “Düşersin!” ihtarına... muhatapta tesir uyandıran bütün sözler bir bakıma böyledir. Genel olarak söz güçtür. Şu halde, teşbihte hata yok, ilâhî emir, hitap sahasına hükmeden yüce bir kelâm tezahürüdür. Tabiat açısından ilâhî emrin hitap sahası evrensel mekândır, yani fiziksel değerlerin açığa çıktığı uzay. Mesela, gökyüzü sahasına

<sup>335</sup> Bakara 2/20, 106, 109; Âl-i İmrân 3/29, 165; Mâide 5/19, 40; Enfâl 8/41; Tevbe 9/39; Nahl 16/77; Ankebût 29/20; Fâtır 35/1; Haşr 59/6.

<sup>336</sup> Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/40; Hûd 11/107; İbrâhîm 14/27; Hacc 22/14; Burûc 85/16.

<sup>337</sup> Bakara 2/165; Kehf 18/39; Ankebût 29/22; Fâtır 35/44.

<sup>338</sup> Mâide 5/17.

<sup>339</sup> Nûr 24/45.

<sup>340</sup> Bk. François Recanati, *Meaning and Force*, 10.

hükmeden ilâhî emir, yağışa ait bütün doğal fonksiyonları düzenler, yağmur yaratılmış olur. Yine, yelkenlinin denizde yol alması, denize ve rüzgara ait doğal değerlerin, ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle, ilgili mekânda düzenlenmesiyle gerçekleşir.

Onun âyetlerinden biri de rüzgarları müjdecî olarak göndermesidir, size rahmetinden (yağmur) tattırmak için, ve gemiler emriyle yüzünüz de fazlından nasibinizi arayın diye, ve belki şükredersiniz.<sup>341</sup>

İlâhî kudretin ilâhî kelâma ait bir hususiyet olması literatürde ihmal edilmiş bir bilgidir. İhmal, ilâhî emir ile kudret arasındaki canlı alâkayı örter, gizler. Yaratma fiilinin mâhiyeti belirsiz kalır. İhmalin ana sebebi hudûs mantığıdır. Önceki kısımda geçersizliğine değindiğimiz bu mantık içinde hiçbir ilâhî fiil ifade edilemediğinden bir söz üslubu olarak “emretmek” de ifadesiz kalır. Hudûs mantığı, ilâhî kelâmın “söylemek” anlamında bir fiil olduğunu ifade edemez; tıpkı iradenin “istemek” anlamında bir fiil olduğunu ifade edemediği gibi. Literatürde ilâhî irade gibi ilâhî kelâm da “ezelî bir tek sıfat” şeklinde tanımlanır; hâdis olmadığı vurgulanır.<sup>342</sup> Fahreddîn Râzî ilâhî kelâmın ezeliyeti konusunda Ehl-i Sünnet’in icma ettiğini söyler.<sup>343</sup> Sünnî kelâmın müşterek söylemi şudur: Allah ezeli bir kelâmı konuşur; ilâhî kelâm yaratılmış değildir.<sup>344</sup> Müşkil yine aynı: Vasıf olarak “söylemek” ezele atfedilebilir fakat “bir şey söylemek” nasıl ezeli olabilir? Ezeliyen konuşmak olur mu? İlâhî bir sözün, mesela bir Kur’an cümlesinin yahut bir yaratma buyruğunun (geçmişte değil de) ezelde söylenmiş olması ne demektir?

<sup>341</sup> Rûm 30/46.

<sup>342</sup> Bk. Nesefî, *Tebsratü'l-edille*, I, 259, 306; İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti Şeyh*, 59; Cüveynî, *Lumau'l-edille*, 102; İsfârâyînî, *et-Tebîr*, 167; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 102; Lâmişî, *et-Temhîd*, 71.

<sup>343</sup> Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 50.

<sup>344</sup> İbn Kudame, *el-İtikad*, 33; Ferrâ, *el-Mu'temed*, 86.



Önceki kısımda söz konusu müşkilin ancak sağduyulu ilahiyat lisanında çözüme kavuştuğunu görmüştük. Hudûs mantığı içinde müşkil katlanarak büyür. Çünkü çözmek yerine zahiri kurtarmak yeğlenir; kâh “zaman-üstü” ibaresine müracaat edilerek, kâh “taalluk” terimine sığınılarak. Sünnî kelâmın standart söylemi şudur: İlâhî kelâm ezeli yani zaman-üstü bir tek sıfat olup yaratılış boyunca sayısız ilâhî sözlere taalluk eder.<sup>345</sup> Mutezile ise söylenmiş bir sözü ezele atfetmeyi mânasız bulur. Bu yüzden, Hazret-i Peygamber’e (*aleyhisselam*) söylenmiş ilâhî sözler mâhiyetindeki Kur’an âyetlerinin ezeli değil hâdis olduğunu savunur. Ne var ki bunu ifade ederken Kur’an hakkında “mahluk” (yaratılmış) sıfatını kullanır.<sup>346</sup> Mutezile’nin bu sıfatla “muhtes” (ortaya konmuş, meydana getirilmiş) demek istediği mâlum.<sup>347</sup> Buna rağmen Ehl-i Sünnet mahlûkiyet atfını “bidat” saymış, amansız muhalefetini hudûs mantığıyla birleştirmiştir. O kadar ki, tekvîn emrinin yani Allah’ın bir şey varetmek için buyurmasının “ezeli” olmadığı görüşü “dalalet” ilan edilmiştir.<sup>348</sup> Böylece ilâhî emir ile kudret arasındaki alâka fikren kopmuştur.

Hudûs mantığı emir âyetinin beyan ettiği bilgiyi almaya mâni olmuştur. Alınmamış bilgi, tekrar edersek, yaratıcı kudretin ilâhî emirden doğduğu gerçeğidir. Mânidar bir misal: İlâhî kelâmın ezeliyeti savunulurken denir ki, “Eğer Kur’an mahluk olsaydı, Allah Kur’an’a ‘ol’ diye emrederdi; halbuki Kur’an ilâhî emirler içeren bir sözdür.”<sup>349</sup> Ne kadar ilginç; “ol” emrinin herhangi bir Kur’an âyeti gibi bir “kelâm” tezahürü olduğu farkedilmiyor. Diğer bir misal: Allah’ın kelâm sıfatı ispat edilirken denir ki, “Allah muhakkak konuşur; çünkü dinî emirler Onun emriyle

<sup>345</sup> Şehristânî, *Nihâyetü l-akdâm*, 288; Gaznevî, *Usûlü â-dîn*, 105.

<sup>346</sup> Kadî Abdülcabbâr, *el-Muhîr bi t-teklîf*, 321.

<sup>347</sup> Cüveynî, *Lumau l-edille*, 102.

<sup>348</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne l-fırak*, 329; Şehristânî, *Nihâyetü l-akdâm*, 288.

<sup>349</sup> Eşarî, *el-Luma*, 33; Beyhakî, *el-İtikad*, 75.

mümkün olur.”<sup>350</sup> İşte, ilâhî kelâm dinî buyruğa hasrediliyor; tekvînî kelâm, yani yaratma buyruğu akıldan bile geçiyor.

Yaradan’ın tekvînî kelâmı o denli akıldan uzak kalmış ki, Eşariyye, yaratma fiilinin ifade ettiği “hudûs” mânasından kaçınmak için “tekvîn” kelimesini ağzına bile almamış; onun yerine, güya zaman sorununa merhem diye, yaratmayı “kudretin taalluku” şeklinde tarif etmiştir.<sup>351</sup> Mâtürîdiyye, hudûs mantığını yaratma fiiline de uygulamış; kelimededen kaçmak sorunu çözmediğinden, yaratmayı “tekvîn” sözüyle anlatmış, onu bütün mahlûkata taalluk eden ezeli bir tek sıfat şeklinde tarif etmiştir.<sup>352</sup> İmam Mâtürîdî yaratma fiilinin “sır” olduğunu söyler; ilâhî kudretin keyfiyeti sorulamaz, çünkü Allah zâtıyla iş yapar.<sup>353</sup> Oysa Kur’an yaratmanın bütün esrârını açıklar; terdad ile, Allah’ın zâtıyla değil emriyle iş yaptığını öğretir. İmam’ı bu garip kelama mecbur bırakan nedir? Hudûs mantığı. Ne ilâhî hayatı, ne ilâhî iradeyi, ne ilâhî kelâmı, ne ilâhî kudreti... yaratılışa dair hiçbir ilâhî sıfatı ifade edemeyen sözde mantık.

## b. İlâhî Kelâmın Vahiy Niteliği

Yaratıcı gücü itibariyle ilâhî kelâm herhangi bir söze kıyaslanamaz. Âşina olduğumuz hiçbir konuşma cinsinden tarif edilemez. Başka hiçbir konuşma türünün neticesi “yaratılış” değildir. Şu halde tabiatın ilâhî emirle varolması ilâhî kelâmın kutsiyetini (aşkınlığını) ispat eder. İlâhî kelâm kutsiyet üzere evrensel mekâm kuşatır, tesir icra eder, tabiat gerçekleşir. Kutsîliği tekvîn emrini bize sezilmez ve duyulmaz kılar. Yaratılış göz önünde gerçekleşse de yaratıcı buyruk gaybî kalır. Bu mânada ilâhî

<sup>350</sup> Gaznevî, *Usûlü’l-dîn*, 101.

<sup>351</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 81; Râzî, *Meâlimu usûli’l-dîn*, 47.

<sup>352</sup> Nesefî, *et-Tevhîd*, 28; Aliyyü’l-Kari, *Şerhu Kitabi’l-Fıkhi’l-ekber*, I, 36.

<sup>353</sup> Mâtürîdî, *et-Teuhîd*, 76, 127.

kelâmın tarzı Kur'an'da *vahiy* sözüyle anlatılır.<sup>354</sup> *Vahyietmek* hızlıca ve üstü kapalı biçimde söylemektir.<sup>355</sup> Tekvîn emrinin vahyen buyrulmasının temsili bir örneği bal arısının yaratılışına dair şu âyette geçer:

Rabbin bal arısına vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan, kurdıkları çardaklardan kendine yuvalar edin. Sonra her üründen ye, Rabbinin âsân yollarında seyret.<sup>356</sup>

Vahyen emredilen “yuva yapmak” ve “bal özü toplamak” arının tabiatında olup yaratılışıyla ortaya çıkar. Âyet kinayeli bir üslupla arının söz konusu tabiat üzere yaratılışını Yaradan'ın emriyle açıklamaktadır. Buna göre bal arısına belli bir anatomi ve fizyoloji kazandıran yaratılış süreci (larvada yaşanan gelişim süreci) ilâhî emrin yaratıcı etkisiyledir. Kur'an arının yaratılışını nümûne olarak anlatır. Böylece belirtmiş olur ki tabiatı gerçekleştiren yaratıcı etki ilâhî emrin etkisidir.

İlâhî emir her şeye hususî bir yaratılış sağlar; doğal süreçleri husûsen belirler, düzenler, kurar. Bu, ilâhî emrin taşıdığı hikmetin ne derece özel ve ayrıntılı bir bilgi olduğunu anlatır. Tabiatın varoluşuna ait yapısal ve işlevsel bütün bilgiler ilâhî emrin taşıdığı mufassal hikmetten gelir. Demek, âyette arıya vahyen geldiği söylenen ilâhî emir, bu canlının yaratılışına ait ayrıntılı bilgiyi sağlayan mükemmel hikmet emrinden kinayedir. Bu itibarla emir âyeti de kinaye üslubudur: “Ol” emri, irade edilen şeyin varoluşuna ait bilgiyi sağlayan mükemmel bir hikmet buyruğudur, içeriksiz bir hece değil. Kısaca, “ol” sözü Allah'ın bir emirle yarattığını, yaratmasının mutlak kolay olduğunu edebî üslupta anlatan bir mecazdır.<sup>357</sup>

<sup>354</sup> Nisâ 4/163; Hüd 11/37; Fussilet 41/12; Şûrâ 42/51, 52; Necm 53/4; Cinn 72/1; Zilzâl 99/5.

<sup>355</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “vhy” md.

<sup>356</sup> Nahl 16/68-69.

<sup>357</sup> Krş. Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, 51.

Yaygın söylemin aksine, Allah sırf bir “ol” sözüyle yaratıyor değil. Bilakis, bu bir hecelik buyruğun temsil ettiği mutlak bir kolaylık üzre, hikmetçe kusursuz ve vahyen müessir bir emirle yaratır; tabiatın varolması için gereken bilgiyi içeren mükemmel ve sezilmez bir emirle.

İlâhî emir yaratılışı hikmetli kılar. Tabiat bilgisi dediğimiz şey bu hikmetin okunmasıdır. O halde ilâhî emir hem güç hem bilgidir. Tabiatın varoluşuna ait bütün güç ve bilgi değerlerinin kaynağıdır. Bunu tekvîn emrinin Kur’an’da geçen örnekleriyle açabiliriz. İbrahim Peygamberin (*aleyhisselam*) ateşe atılması sırasında şu ilâhî emir vahyedilir: “*Ey ateş, İbrahim’è serin ve esen ol.*”<sup>358</sup> Buyruk kinaye üslubundadır; yüklemi, emir âyetindeki “ol” fiiline karşılık gelir. Buna göre, ateşe serin ve esen olmasının emredilmesi, ateşin bu sıradışı tabiata dönüşmesini sağlayan mucizevî fonksiyonun vahyen emredilmesidir; yoksa Allah ateşle konuşmuş değildir. Diğer bir örnek: Geçmişte, aşırı günahkâr bir ahâli, Allah’ın “*Alçak maymunlar olun!*” emriyle hayvana dönüşür.<sup>359</sup> Burada, emir âyetindeki “ol” fiiline karşılık gelen “olun” fiili dönüştürücü emirden kinayedir. Dönüşüm ister bedenini ister ruhunu tabiatına ait olsun, ahâli bu ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle insan tabiatından çıkıp hayvan tabiatına bürünmüştür. Allah ahâliye hitap etmiş de onlardan talepte bulunmuş değildir. Emir vahyen verilmiş tekvînî bir emirdir. Üçüncü örnek: İsa Peygamberin (*aleyhisselam*) sıradışı yaratılışı, ilâhî kudret itibarıyla, Adem Peygamberin (*aleyhisselam*) hilkatine kıyas edilir:

İsa’nın misali Allah’ın nezdinde Adem’in misali gibidir:  
Onu topraktan yarattı, sonra ona “ol” dedi, olur.<sup>360</sup>

<sup>358</sup> Enbiyâ 21/69.

<sup>359</sup> Bakara 2/65; A’râf 7/166.

<sup>360</sup> Âl-i İmrân 3/59.

İfade edilen şu ki, iki müstesna hilkat ilâhî emrin yaratıcı etkisi bakımından birbirinden farksızdır; ikisine de vahyî bir buyruk yetmiştir. İki hilkat farklı tarihî süreçler geçirmiş olsa da ikisi de ilâhî emrin etkisiyle meydana gelmiştir. Âyetin sonunda “oldu” yerine “olur” denmesi, ihtimal, tekvîn emrinin daimî etkisine imâdır.<sup>361</sup>

İlâhî emrin kinaye üslubunda anlatılması Kur’an’ın belâğatidir. Bu üslup ilâhî emri kudretli bir makamın karşı konmaz buyruğuna teşbih eder, ilâhî kudretin haşmetine telmihte bulunur. Eğer kinaye farkedilmezse, hatalı biçimde, irade edilen durumun tabiatın talep edildiği sanılır. Bu anlamsız; çünkü yaratıcı emir teklif için değil tekvîn içindir. Misalen, Kur’an geçmişte ölüm korkusuyla yurtlarını terkeden (rivayete göre veba salgınından kaçan) bir güruhun ölümüne mahkum edilmesinden bahseder. Allah bu güruha “Ölün!” demiştir.<sup>362</sup> Şimdi bu ilâhî emir o insanlardan intiharı talep eden bir buyruk değil, aksine, ölümlerini takdîr eden veya onları öldüren bir buyruktur.<sup>363</sup> Başka bir örnekte dağlara ve kuşlara Davud Peygamberin (*aleyhisselam*) tesbihâtına katılmaları emredilir:

Ey dağlar, onunla beraber yankılanın, ve siz de ey kuşlar!<sup>364</sup>

İfade dağları ve kuşları ilâhî hitabı anlayan şuurlu canlılarımış gibi tasvir ediyor. Tasvir kinaîdir; dağların ve kuşların Davud Peygambere (*aleyhisselam*) eşlik ederek Allah’ı zikretmesine ait hususî tabiatın yaratılmasını anlatır. Emir vahyen verilmiş olup yaratıcı etkisiyle dağları ve kuşları matlup hâle koymuştur.<sup>365</sup> Nuh Peygamber (*aleyhisselam*) zamanında tufanı

<sup>361</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1118.

<sup>362</sup> Bakara 2/243.

<sup>363</sup> Bk. Ebu’s-Suûd, *İrşâdü l-akli’s-selîm*, I, 237.

<sup>364</sup> Sebe 34/10.

<sup>365</sup> Bk. Ebu’s-Suûd, a.e., VII, 124.

dindiren, tabiatı normal seyrine döndüren yaratıcı emir de kinaye üzere tasvir edilir:

“Ey yer, suyunu yut; ey gök, suyunu tut!” dendi. Su çekildi, emir yerine geldi, gemi Cûdî üzerine oturdu. “Uzak olsun zalimler güruhu!” dendi.<sup>366</sup>

Burada anlatılan, Allah’ın yer ve gök ile konuşması değildir; tabiata hükmeden vahyî emriyle yeri ve göğü tufanın dinmesine ait sürece koymasıdır. Verilen emir, yeri ve göğü düzenleyen tekvîn emrinden kinayedir. Benzer şekilde, zalimler güruhuna dair geçen beddua, gerçekleşen helak emrinden kinayedir; semada yankılanmış bir cümle değil.<sup>367</sup> Diğer bir misalde, tarihî Sebe halkına hoş bir memleket ihsan edilmesi şöyle anlatılır:

*Sebe için yurtlarında bir âyet vardı; sağdan ve soldan sararan iki bahçe. Rabbinizin rızkından yeyin ve Ona şükredin! Hoş bir memleket ve çok bağışlayıcı bir Rab!*<sup>368</sup>

Geçen emir Sebe halkına tebliğ edilmiş bir öğüt değildir. Aksine, “yeyin” buyruğu, kinâî üslupla, ülkenin hoş hilkatinde tezahür eden ilâhî ihsanı, “şükredin” buyruğu ise bu ihsanın ahlakî gereğini anlatır. Şükürsüz Sebe halkının hikayesi devam eder:

*Onların yurduyla bereketli kıldığımız beldeler arasına ardarda beldeler koyup güzergâh boyu seyahati takdîr ettik. “Orada geceleri ve gündüzleri güven içinde seyahat edin!” Fakat onlar, “Rabbimiz, seferlerimizin arasını aç!” dediler.*<sup>369</sup>

<sup>366</sup> Hûd 11/44.

<sup>367</sup> Bk. Âlûsî, *Rûhu l-me’ânî*, XII, 94-95.

<sup>368</sup> Sebe 34/15.

<sup>369</sup> Sebe 34/18-19.

Burada seyahat emri emniyetli yolculuğa ait doğal şartların yaratılmasını anlatır; şartları yaratan tekvîni emirden kinayedir. Halkın talebi ise kendi aleyhlerine kavli bir beddua değildir; seyahat şartlarının zorlaşmasına sebep olan şükürsüzlük hâlinde kinayedir.<sup>370</sup> Son misal: Dünyanın kuruluşunda göğün ve yerin ilâhî takdire göre yapılanması şöyle anlatılır:

*Sonra duman hâlindeki göğe yöneldi, ona ve yere, “İsteseniz de istemeseniz de gelin!” dedi. “İsteyerek geldik!” dediler.*<sup>371</sup>

Kâinatı şuurlu bir canlı gibi tasvir eden bu ifade Yarıdan ile kâinat arasında geçmiş bir muhavereyi anlatmıyor. Aksine, başlangıçta göğü ve yeri düzenleyen yaratıcı emri mecazî bir üslupta beyan ediyor. Göğün ve yerin cevabı da kavli bir mukabele değildir. Tekvîn emrinin karşı konmaz tesirinden mecazdır; yaratılışın ilâhî emir gereğince meydana geldiğini anlatır.

### c. İlâhî Kelâmın Kuşatıcı Etkisi

İlâhî kelâmın yaratıcı üslubu olarak tekvîn emri tabiatın değişmez varoluş sebebidir. Bu metafizik ilkeyi öğreten Kur’an’da bütün zamanlara ait bütün doğal süreçler ilâhî emirle gerçekleşen işler olarak geçer. Mesela demirin dünyada varoluşu “*demiri indirdik*” ifadesiyle bir tek “iş” gibi anlatılır.<sup>372</sup> Demiri indirmekten maksat, onu yüce emirle varedip insana ihsan etmektir.<sup>373</sup> Tabiatın geçmişine, şimdisine ve geleceğine ait tekvîn işlerinin Kur’an’da geçen bazı misalleri: Allah gökleri görünür direkler olmaksızın yükseltti.<sup>374</sup> Semayı yıldızlarla

<sup>370</sup> Bk. Râzî, *et-Tefsîrû l-kebir*, XXV, 219.

<sup>371</sup> Fussilet 41/11.

<sup>372</sup> Hadid 57/25.

<sup>373</sup> Bk. Ebu’s-Suûd, *İrşâdü l-akli’s-selîm*, VIII, 212.

<sup>374</sup> Ra’d 13/2.

süsledi.<sup>375</sup> Yeri bir beşik veya bir döşek gibi yayıp insana elverişli kıldı, üzerinde insanlara yollar açtı.<sup>376</sup> Dağları birer direk gibi dikti, aralarından ırmaklar akıttı.<sup>377</sup> Suyla hayat verdi yere, her türlü hayvanı yeryüzüne saçtı.<sup>378</sup> Allah rahmetine müjdeci olarak rüzgarlar gönderir, bulutları sürer, yağmur yağdırır.<sup>379</sup> Rahimdeki yavruya istediği gibi şekil verir.<sup>380</sup> Allah kıyamette yeri sarsacak, dağları yürütecek, denizleri kaynatacak, yıldızları karartacak, göğü yaracak, yeri başka bir yere, gökleri başka göklere dönüştürecek, kabirleri altüst edecek, hayatın hesabı için ölüleri diriltecektir.<sup>381</sup>

Tabiat daima ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle gerçekleştiğinden, kudret yönüyle, tabiatın geçmişinin şimdिसinden ve geleceğinden farkı yoktur. Bütün zamanlar için varoluşun prensibi aynıdır. Örneğin dünya gezegeninin ilk oluşumu ile hâlihazırda güneş çevresinde dönmesi birbirinden farksız biçimde ilâhî emrin sonucudur. Ne var ki ilâhî emir varoluşun farklı tarzları itibariyle farklı tarzda tesir icra eder. Tabiatın kuruluşunu sağlayan ilâhî emirler ile mevcut işleyişini sağlayan ilâhî emirler aynı tarzda müessir değildir.<sup>382</sup>

*Rabbimiz Allah gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra hâkimiyet tahtına kurulandır. Geceyi onu izleyen gündüze sarıp örter. Güneşi, ayı, yıldızları, emriyle dizginlenmiş halde yaratandır. Yaratmak da yönetmek de Onun. Âlemlerin Rabbi Allah ne mukaddes!*<sup>383</sup>

<sup>375</sup> Sâffât 37/6; Fussilet 41/12.

<sup>376</sup> Tâhâ 20/53; Zâriyât 51/48.

<sup>377</sup> Ra'd 13/3; Nahl 16/15; Neml 27/61.

<sup>378</sup> Bakara 2/164; Lokmân 31/10.

<sup>379</sup> Duhân 7/57; Rûm 30/48; Secde 32/27.

<sup>380</sup> Âl-i İmrân 3/6.

<sup>381</sup> İbrâhîm 14/48; Tekvîr 81/1-14; İnfitar 82/1-5; Zilzâl 99/1-8.

<sup>382</sup> Krş. Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 165.

<sup>383</sup> A'râf 7/54.



Burada “yaratmak” ile “yönetmek” arasındaki fark “inşa” ve “idare” fiillerinin farkına ait olup ilâhî emrin gördüğü iş açısındandır, emrin mâhiyeti açısından değil. Emrin mâhiyeti (bu-yurmak) sabittir.

Sezilmez bir kelâm tezahürü olarak ilâhî emir evrensel mekâna hükmeder. Tabiatın nihaî mercii daima Yaradan’ın yüce iradesi olarak kalır. Bu itibarla yaratılış ilkesi “tabiat nereden doğar” sorusunu Yaradan’ın yüce makamına atıfla cevaplar: Tabiat, Cenab-ı Hakk’ın müteal makamından vahyen tezahür ederek evrensel mekâm kuşatan ilâhî emirden doğar. İlâhî emrin mercii Yaradan’ın müteal makamıdır. Yaradan’ın müteal makamı, yani ilâhî emrin yüce mercii, Kur’an’da, “hâkimiyet tahtı” anlamında *arş* (yalnız bir yerde *kürsî*) sözüyle anılır; ilâhî arşın bütün kâinatı kuşattığı belirtilir.<sup>384</sup> Doğrusu “arş” hükümdarın iradesini âlî makamından icra etmesine teşbihtir; Yaradan’ın, yüceliği içinde her şeyi hükmünde tuttuğunu anlatır.

*O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra hâkimiyet tahtına kurulandır. Yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve onda yükseleni bilir. Her nerede olsanız sizinledir. Allah yaptığınızı mutlaka görür.*<sup>385</sup>

Burada “hâkimiyet tahtına kurulmak” ifadesi mecaz olup Yaradan’ın kâinata hükmetmesi anlamına gelir.<sup>386</sup> Bu mecaz itibariyle, “*O, azametli arşın sahibidir.*”<sup>387</sup> ifadesi, “*Göklerin ve yerin mülkü Onundur.*”<sup>388</sup> ifadesine tercüme edilebilir.<sup>389</sup> Bütün

<sup>384</sup> Bakara 2/255; Mü’minün 23/86, 116; Neml 27/26; Zuhuf 43/82.

<sup>385</sup> Hadid 57/4.

<sup>386</sup> Krş. Âlûsî, *Rûhu l-meânî*, VIII, 199.

<sup>387</sup> Tevbe 9/129; Neml 27/26.

<sup>388</sup> Bakara 2/107; Tevbe 9/116; Furkan 25/2; Hadid 57/5.

<sup>389</sup> Bk. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 68.

bu beyanlar, Yaradan'ın mutlak bir hâkimiyetle her şeyi kuşattığını anlatır.

*O her şeyi kuşatandır.*<sup>390</sup>

İlâhî emrin evrensel mekânı kuşatması Kur'an'da "emrin gökten inmesi" mealinde anlatılır. İlâhî söz Yaradan'ın yüce makamından vahyen "nüzûl" eder, yere iner.<sup>391</sup> Bu mânada ilâhî emrin kâinatı kuşatması "gökten yere" doğrudur.<sup>392</sup> Hiçbir şey bu evrensel kuşatımdan hâriç kalmaz:

*Allah yedi göğü ve yerden de bir o kadar yaratandır.  
Emir bunların arasında sürekli iner; tâ ki Allah'ın her  
şeye gücünün yettiğini ve Allah'ın her şeyi ilmen kuşat-  
tığını bilesiniz.*<sup>393</sup>

Kur'an şunları beyan eder: Allah insanları ve yaptıklarını kuşatmıştır. Her nerede olursa olsunlar, ne yaparsa yapsınlar, onlarla beraberdir. İnsana şah damarından, ölüm döşeğinde yatan kimseye akrabasından daha yakındır. Bilgisiyle, kudretiyle, rahmetiyle, yardımıyla, kısaca hükmüyle yakın.<sup>394</sup> Böylece uzaklık ile yakınlık aynı anda geçerli olur: Yaradan zâtıyla mutlak yüce ve erişilmez, hükmüyle mutlak yakındır.<sup>395</sup>

Tabiatın varoluşunu mutlaka yüce bir makama irca etmek tabiatçı metafiziğe zıttır. Mutlak natüralizme göre tabiatın nihâi mercii tabiatın özüdür. Bu özün makamı ise evrensel mekânın kendisidir. Bu yüzden mutlak natüralizmde yücelik fikri yoktur;

<sup>390</sup> Fussilet 41/54.

<sup>391</sup> Bk. Bakara 2/176; Nisâ 4/140; En'âm 6/91; Hicr 15/9; Nahl 16/101; İsrâ 17/105; Zümer 39/23.

<sup>392</sup> Bk. Secde 32/5; Mülk 67/16, 17.

<sup>393</sup> Talâk 65/12.

<sup>394</sup> Bakara 2/186, 214; Âl-i İmrân 3/120; Nisâ 4/108; A'râf 7/56; Tevbe 9/40; Hüdâ 11/61, 92; İsrâ 17/60; Kaf 50/16; Vâkıa 56/85; Hadid 57/4; Mücadele 58/7.

<sup>395</sup> Krş. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 71; Zeccâcî, *İştikaku esmâillâh*, 147.

tabiat yerelliğe çökmüştür. Bunun aksine, yaratılış ilkesi tabiatın varoluşunu evrensel mekânın ötesine nisbet ederek yüceliği mutlaklaştırır. Yaradan ile yaratılan arasında mutlak bir makam farkı kabul eder. Söz konusu fark açısından tabiat yüce Yaradan'ın mahlûku, yüce Sanatkâr'ın eseridir. Allah tabiattan başkadır. Eski lisanla, Hâlık ile mahluk arasında mâhiyetçe ve hüviyetçe mutlak bir mübâyenet ve muğâyeret vardır.<sup>396</sup> Buna göre, tabiatı Tanrı'nın vücudu içinde kabul eden (tabiata ilâhî vasıf atfeden) bütün metafizik anlatılar bâtıldır. Dinî monizm böyle bir anlatı olup tabiatı ilâhî vücudun bir tezahürü sayar. Tabiatı ilâhî ve kutsal görür. Örneğin Yeni-Eflatunculukta tabiat Tanrı'nın zuhûrudur; ilâhî vücudun taşmasıyla gerçekleşir; Tanrı ile tabiat arasında aynıyet yoksa da gayriyet de yoktur.<sup>397</sup> Oysa yaratılış ilkesine göre tabiat Tanrı'nın tezahürü değil, Onun emrinden doğan kudretin tezahürüdür.

Tasavvufî felsefe *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) söylemiyle Yeni-Eflatuncu metafiziği sürdürür. Söyleme göre Allah yegâne varlıktır; her şey Onun vücuduna dâhildir. Tabiat Allah'ın bir zuhûru, bir sûretidir. Bu, Allah'ın yüceliğini mutlak değil izafî kabul etmektir. Sûfiye ıstılahına göre Allah'ın tabiat sûretinde tezahür etmesi yüce makamından “tenezzül” etmesidir. Allah “hazerât” denen vücud mertebelerinde “tecellî” üzere bulunur; dünya Onun tecellî ettiği en alt mertebedir. Allah'ın tenezzül ve tecellisiyle varlık mertebe mertebe açılır, tezahür eder. Sûfiye lisanında buna “varlığın yayılması” (*sereyânü l-vücûd*) yahut “varlığın genişlemesi” (*inbisâtu l-vücûd*) denir.<sup>398</sup> Yayılıp genişleyen Tanrı'nın vücududur. Bu mânada, Endülüslü mistik

<sup>396</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muhîr bi't-teklîf*, 155; Beyzâvî, *Tavâliu l-envâr*, 168.

<sup>397</sup> Bk. Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), 50.

<sup>398</sup> Bk. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü l-Mekkiyye*, I, 170, II, 76; a. yz., *Füsûsu l-hikem*, 181; Cîlî, *el-İnsânü l-kâmil*, 28; Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), 63.

filozof İbn Tufeyl mahlûkatın Allah'tan ayrı olmadığını söyler.<sup>399</sup> Aynı memleketten İbn Arabî âlemi aynadaki yansıma benzerdir; yansıyan Allah'tır. İbn Arabî tabiatın ilâhî zâta ait bir görünüm olduğuna hükmeder.<sup>400</sup> Takipçisi Sadreddin Konevî için âlem Hakk'ın zâhiri, Hakk ise âlemin bâtınıdır.<sup>401</sup> Diğer bir tilimizi Abdülkerîm Cîlî'ye göre ise âlem kar gibidir; Allah kar'ın özünü oluşturan su.<sup>402</sup>

Âşikâr ki *vahdet-i vücûd* söylemi yaratılış ilkesinin birçok kavramını iptal eder. Önce tabiatı “yapılmış bir eser” olmaktan çıkarır, bir yansıma veya gölgeye çevirir. Bu yüzden İbn Arabî kâinatın özü itibariyle yaratılmamış olduğunu söyler; çünkü kâinatın özü ilâhî vücuddur.<sup>403</sup> Cîlî yaratılmışlığı mevcûdat için mecaz sayar.<sup>404</sup> Kaçınılmaz olarak, Sûfiye, “Allah'tan başka tanrı yoktur.” (*Lâ ilâhe illallah*) hükmü yerine “Allah'tan başka mevcut yoktur.” (*Lâ mevcûde illallah*) hükmünü daha sahih kabul eder.<sup>405</sup> Ne var ki, *vahdet-i vücûd* metafiziğini özetleyen bu hüküm, onu, bütün monist anlatılar gibi anlamsızlığa mahkûm eder. Çünkü dünya, “özne” ile “nesne” arasındaki mutlak ikiliğin rağmına, “birlik” içinde ifade edilemez. Dünya hakkında düşünüp konuşan, dünyanın aynısı olamaz. Tanrı'ya dua edebilen, Tanrı'dan başkadır. Bu yüzden, Tanrı'dan “yegâne mevcut” diye bahseden, hiçbir şey ifade etmiş olmaz. “Tanrı'dan bahseden kim?” sorusuyla mantığı çöker. Bu itibarla, Sûfiye'nin meşhur *fenâ* (benliğin yokluğu) terimi sırf bir ibaredir, ifade değil. Birşey belirtmez; zira “olmayan benliğin birliği anlaması” yahut “kaybolmuş şu-

<sup>399</sup> Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, 206.

<sup>400</sup> Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 145.

<sup>401</sup> Sadreddin Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri* (trc. Ekrem Demirli), 155.

<sup>402</sup> Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 28.

<sup>403</sup> Bk. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 69.

<sup>404</sup> Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 28.

<sup>405</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf* (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), 71.

urun vahdeti kavraması” gibi mânasız ibarelere karşılık gelir. Demek “varlığın birliği” ispatı imkansız bir söylem olmaktan önce mânası imkansız bir söylemdir.

Kur’an’ın açık mantık üzere tâlim ettiği yaratılış ilkesine göre Yaradan’ın sezilmez emrinin evrensel mekâna hükmetmesiyle tabiat açığa çıkar. Bazı müslüman metafizikçiler ilâhî emrin kuşatıcı etkisini kâinatı saran bir ruh gibi düşünmüştür. Buna göre, esrareniz biçimde bedene hükmeden insanî ruh gibi, ilâhî emir de ruhanî bir keyfiyette kâinata hükmeder.<sup>406</sup> İmam Gazzâlî tabiatın ilâhî emre ait evrensel ruhun hükmünde olduğunu söyler.<sup>407</sup> Aziz Neseî ise ilâhî emre ait ruhun tabiatı işleten “güç” olduğunu belirtir.<sup>408</sup> Anlaşılan o ki ilâhî emrin ruhanî keyfiyeti ile kastedilen ilâhî kudretten başka bir şey değildir. Bu durumda emrin ruhçu yorumu ilâhî kudreti ruhanî bir tesir gibi düşünmek dışında yaratılış ilkesine yeni bir kavram katmaz. Kur’an ruhu ilâhî emrin bir hususiyeti yahut ilâhî emirden doğan bir şey olarak tarif eder.<sup>409</sup> Ruhun ilâhî emirden ötürü yüceden indiğini belirtir; ilâhî kelâmı ruh ünvanıyla anar.<sup>410</sup> Bu referanslar itibariyle ilâhî kudreti ruhanî bir tesir şeklinde tasavvur etmek, evrensel mekânı bu ruhanî tesirle kuşatılmış düşünmek mânidar sayılır.

Kur’an’ın bildirdiğine göre ilâhî emrin etkin olmasında melekler görev alır. Kısaca melekler kâinatta Yaradan’ın emri üzere faal olup ilâhî iradeyi temsil ederler.<sup>411</sup> Kur’an melekleri Allah’tan çekinen, isyan etmeden emredileni yapan, şerefli kı-

<sup>406</sup> Bk. Charles-Andre Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh* (trc. Alpay Mut), 81-82.

<sup>407</sup> Gazzalî, *Meâricü'l-kuds*, 169.

<sup>408</sup> Azîzüddin Neseî, *İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), 27.

<sup>409</sup> İsrâ 17/85.

<sup>410</sup> Nahl 16/2; Mü'min 40/15; Şûrâ 42/52; Kadr 97/4.

<sup>411</sup> Bk. Nahl 16/2; Me'âric 70/4; Kadr 97/4.

linmiş kullar şeklinde tanıtır.<sup>412</sup> İlâhî sözün önüne geçmeksizin emirle iş görürler.<sup>413</sup> Kur'an melek cinslerini kâinatta gördükleri hususî işler üzere vafeder; “emri taksîm edenler,” “emirle tedbîr edenler” gibi.<sup>414</sup> Yaratılıştta iş gören melekler literatürde kimi zaman “tekvînât” ismiyle anılır. Fakat ilâhî iradeyi temsil etmeleri yönüyle “tekvîn” fiilinin meleklerle değil Allah’a ait olduğu vurgulanır.<sup>415</sup> Buna göre melekler ilâhî emirle güçlüdür. Sadece ilâhî emrin gücüyle iş gördükleri için Allah’ın yardımcıısı sayılmazlar.<sup>416</sup> Kur’an buna münasip bir lisan kullanır. Örneğin bazı meleklerin Allah’ın emriyle insanları koruduğunu söyler.<sup>417</sup> “Ölüm meleği” insanın canını Allah’ın emriyle alır.<sup>418</sup> Canı alan Allah’tır.<sup>419</sup> Ölüm meleği Allah’ın can alma iradesini temsil eden “elçi” makamındadır.<sup>420</sup> Demek melekler tekvîne “aracı” değil “araç” olur. Yani Allah yaratma iradesine meleğini mümessil yapar; ilâhî emir meleğin temsiliyle etkin olur. Bir peygamberin mucize göstermesi de aynı “temsîl” üzredir. Yaradan’ın hârikulâde bir hükmü, ilâhî emrin sıradışı bir etkisi olarak mucize, ilâhî iradeye adanmış peygamberin duasına, buyruğuna, işaretine vs. bağlı gerçekleşir. İlâhî emrin etkisiyle gerçekleştiği için peygamberin değil Allah’ın işidir.<sup>421</sup> Peygamber, tıpkı melek gibi, ilâhî iradeyi temsil eder. Tekvîn emrinin etkisine araç olur.

<sup>412</sup> Nahl 16/50; Enbiyâ 21/26; Tahrîm 66/6.

<sup>413</sup> Enbiyâ 21/27.

<sup>414</sup> Zâriyât 51/1-4; Mürselât 77/1-6; Nâzi’ât 79/1-5.

<sup>415</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlü h-neş’eteyn*, 105, 106.

<sup>416</sup> Birgivi, *Ravzâtü l-cennât*, 10.

<sup>417</sup> Ra’d 13/11.

<sup>418</sup> Nahl 16/32; Secde 32/11.

<sup>419</sup> Nahl 16/70; Zümer 39/42.

<sup>420</sup> En’âm 6/61; A’râf 7/37.

<sup>421</sup> Cüveynî, *Lumau l-edille*, 124.



Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

İlâhî Emrin Etkisiyle  
Tabiatın Gerçekleşmesi





# İlâhî Emrin Etkisiyle Tabiatın Gerçekleşmesi

## 1. Tabiatın İlk Yaratılışı

### a. İlk Yaratılışın Mânası

**T**abiatın ilk yaratılışı dünyanın ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle kurulması anlamına gelir. Bir binanın veya şehrin kurulması gibi tabiatın baştan inşa edilip düzenlenmesi demektir; Kur'an'ın lisanıyla, Allah'ın gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları benzersiz bir hilkat üzre varetmesi.<sup>422</sup> Bu mânaca ilk yaratılış tabiatın daimî yaratılışına ve âhiretin ifade ettiği yeni yaratılışa mukabil gelir.

*De ki, yerde gezin de bakın, Allah ilkin nasıl yaratmış.  
Sonra Allah son dirilişini yaratacak. Allah her şeye gücü  
yetendir.*<sup>423</sup>

Kur'an "ilk yaratma" sözüyle daha çok insan soyu veya ferdinin ilkin yaratılmasını anlatır. Örneğin âhirette insanlığın diriltilmesi "yeni bir yaratma" şeklinde söylenirken insanın dünyaya gelişi "ilk yaratma" şeklinde ifade edilir.<sup>424</sup> Bu hususî mânâ içinde "tabiatın kuruluşu" zımnen okunur. Çünkü insan tabiat içinde yaratılmıştır.

Kur'an ilk yaratılışı anlatırken tabiat tarihine dair tafsilî bilgi sunmaz. Kozmoloji ve jeolojide tasvir edildiği türden süreçlere değinmez. Kısaca tabiat tarihi yapmaz. Hemen tamamen

<sup>422</sup> En'âm 6/1; A'râf 7/54; İbrâhîm 14/32; Hicr 15/85.

<sup>423</sup> Ankebût 29/20.

<sup>424</sup> Kaf 50/15.

metafiziğe münhasır bir lisanla, Allah'ın, tabiatın kuruluşuna ait yaratma işlerinden bahseder; ilâhî hikmet ve kudrete atıfta bulunur.<sup>425</sup> Böylece Kur'an tabiatın nihâî kaynağını aydınlatır; "metafizik köken" arayışına cevap verir.

Gökleri, görünür hiçbir dayanak olmaksızın yarattı. Sizi sarsar diye yere ağır dağlar koydu. Orada her hayvanı yapıp saçtı. Gökten bir su indirdik de her türden hoş bitki çifti bitirdik. Allah'ın yaratması bu. Şimdi Bana gösterin, Ondan başkası ne yaratmış? Yok, zalimler açık bir sapmışlık içindeler.<sup>426</sup>

İlk yaratılış Kur'an'da tarihin değil metafiziğin konusu olduğu için geçmişin tasavvurundan ziyade hâlilazırda yaşanan hayata referans olur; geniş mânada ahlâkın temeline yerleşir:

Ey insanlar, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbini-ze ibadet edin ki kendinizi koruyasınız. O yeri size bir döşek yaptı, göğü bir çatı. Gökten su indirdi; onunla size gıda ürünler çıkardı. Artık bile bile Allah'a ortaklar uydurmayın.<sup>427</sup>

Kur'an'ın ilk yaratılışa dair beyanı evvela ahlâkî bir tâlim içindir. Bu tâlimin esası insana ilâhî nimetleri hatırlatmak, onu şükür ve tâzime çağırmaktır. Kur'an bütün yaratılışın insana yapılmış bir ihsan olduğunu açıklar:

Gökleri ve yeri hakikatle yarattı. Ona ortak saydıkları şeylerden münezzehdir. İnsanı bir damla sıvıdan yarattı; bir de bakmışsın Ona apaçık düşman kesilmiş! Ve hayvanları yarattı. Onlarda ısındıran şeyler ve nice faydalar var size; bir kısmından da yersiniz. Akşam getirip sabah

<sup>425</sup> Krş. Thomas J. O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'an*, 53.

<sup>426</sup> Lokmân 31/10-11.

<sup>427</sup> Bakara 2/21-22.

salıverirken hoşunuza gider. Güç belâ varabileceğiniz diyara taşlılar yüklerinizi. Rabbiniz elbet çok şefkatli, çok merhametlidir.<sup>428</sup>

Bunun gibi, Kur'an tabiatın şahit olunan niteliğine nazar ettirir, ilk yaratılışla gelen değerleri hatırlatır, onlara nihâî bir açıklama getirir. Tabiatın hangi tarihî süreçlerde kurulduğuna değinmez. Misalen göğün nasıl yükseltilmiş, dağların nasıl dikilmiş, yerin nasıl serilmiş olduğuna baktırır; zahir değerleri anlamaya çağırır.<sup>429</sup> Fakat "nasıl" sözüyle tarihî bir sürece değil, tarihten bağımsız bâriz yaratılış keyfiyetine atıfta bulunur. Semaya, dağlara, yeryüzüne bakan herkes için bu keyfiyet aynıdır; çünkü olgudur.

Kur'an ilk yaratılışı gerçek bir inşa, muazzam bir yapım olarak anlatır. Bu inşa ve yapımda gözden kaçmış bir şey yoktur, hiçbir ihmale rastlanmaz.<sup>430</sup> Tabiat Allah'ın hârika sanatı olup bütünüyle güzel ve kusursuz yapılmıştır.<sup>431</sup> Buna göre Kur'an'ın ilk yaratılış anlatımı realist karakterli olup mitolojik değildir. Gerçekçi anlatımı içinde şunları söyler: Allah göğü yükseltti, güneşi ve ayı bir hesaba bağlı kıldı, ölçüyü koydu, yeryüzünü canlılara elverişli hâle getirdi.<sup>432</sup> Gökte burçlar yaptı, insan için göğü süsledi. Ağır dağlar dikti yere, insanları sarsmasın diye. Nehirler ve yollar yaptı, yıldızları ve diğer işaretleleri, insanlar yol bulup yol alsın diye. Rengârenk bitkiler bitirdi, rüzgarları aşılavıcı olarak gönderdi, gökten su indirip insanlara içirdi.<sup>433</sup>

İlk yaratılışın ifade ettiği inşa süreci tabiatın belirli nitelikler

<sup>428</sup> Nahl 16/3-7.

<sup>429</sup> Gâşıye 88/18-20.

<sup>430</sup> Mülk 67/3-4.

<sup>431</sup> Bakara 2/117; En'âm 6/101; Neml 27/88; Secde 32/7.

<sup>432</sup> Rahmân 55/10.

<sup>433</sup> Hicr 15/16, 22; Nahl 16/13, 15-17.

üzre düzenlenip kurulması anlamına gelir. Dünyanın hayata el-verişli yapısı bu sabit niteliklerle sağlanmıştır.

Üstünüzde yedi sağlam gök kurduk. Işıl ışıl bir kandil yaptık. Yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl su indirdik, onunla taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye.<sup>434</sup>

İfadede geçen sıfatlar (sağlam, ışıl ışıl vs.) ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle düzenlenmiş sabit niteliklere nümûnedir. Tabiatın sabit değerlerde düzenlenmiş olması Kur'an lisanında "âmade kılmak" sözüyle ifade edilir:

Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size gıda ürünler çıkaran, denizde emrince yüzün diye gemileri size âmade kılan, nehirleri size âmade kılandır. Âdet üzere yol alan güneşi ve ay'ı size âmade kılan, geceyi ve gündüzü size âmade kılandır.<sup>435</sup>

Tabiatın sabit nitelikler üzere inşa edilerek düzenlenmiş olması ilâhî emrin "kurucu" ve "kararlı" etkisini ifade eder. Doğal varlığı evrensel mekânda âdet üzere açığa çıkaran bu etkidir. Bununla dünya düzenli bir seyre konmuş, tabiata "hidayet" edilmiştir.<sup>436</sup>

## b. Kâinatın Yaratılması

Kâinatın yaratılmasıyla geniş tabiat düzeninin kurulmasını kastediyoruz. Kozmolojinin tasvirine göre kâinatta milyarlarca galaksi bulunmakta, galaksiler milyondan trilyonlara kadar yıldız içermektedir.<sup>437</sup> Bu geniş tabiat düzeninin kurulması Kur'an'da

<sup>434</sup> Nebe 78/12-16.

<sup>435</sup> İbrâhîm 14/32-33.

<sup>436</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 106, 124.

<sup>437</sup> Bk. Roger A. Freedman, William J. Kaufmann III, *Universe*, 605 vd.

“göklerin ve yerin yaratılması” şeklinde ifade edilir.<sup>438</sup> Kur’an’ın lisanında “gök” veya “gökler” yeri kuşatan, güneşi, ayı, yıldızları içine alanengin kâinat sahasıdır; yeryüzünü örtmesi itibariyle kat kat kurulmuş bir çatıya benzer.<sup>439</sup> “Gökler” denmesi semanın katmanlı görünümü bakımındandır.<sup>440</sup> Bulutların yüzdüğü gökyüzü tabakasından yıldızların parıldadığı feza tabakasına dek bu katmanlı yapı bazen “yedi gök” şeklinde tabir edilir.

Görmediniz mi Allah yedi göğü kat kat nasıl yaratmış?  
Orada ay’ı bir nur yapmış, güneşi de bir kandil.<sup>441</sup>

Kur’an kâinatın yaratılışını altı günlük bir inşa olarak anlatır.<sup>442</sup> Burada “altı gün” Yaradan’ın müteal ve sonsuz hayatına ait olup “altı ilâhî gün” demektir; ayrıca “gün” kısa zamandan kinayedir. Maksat ilâhî kudretin haşmetini ifade etmektir. Tâbir, muazzam bir ülkenin altı gün gibi kısa bir zamanda inşa edilmesine teşbihen söylenmiş olmalıdır.<sup>443</sup> Kur’an bu kinaye ve teşbih içinde bir ilâhî günün bin dünya senesi gibi olduğunu söyler.<sup>444</sup> Ayrıca yerin iki günde yaratılıp dört günde tefriş edildiğini, göklerin iki günde düzenlendiğini belirtir.<sup>445</sup> Kâinatın kuruluşu şu nümûne ifadeler içinde anlatılır: Allah gökleri ve yeri hakikatle yarattı, karanlığı ve aydınlığı varettiler. Dünyanın göğünü yön gösteren yıldızlarla süsledi.<sup>446</sup> Semaya burçlar koydu, güneşi bir kandil yaptı, ayı ışıldar kıldı, ona evreler takdîr etti.<sup>447</sup>

<sup>438</sup> Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; En’âm 6/1, 73; A’râf 7/54.

<sup>439</sup> Bakara 2/22, 29; Âl-i İmrân 3/5; Yûnus 10/61; Enbiyâ 21/32; Mü’min 40/64.

<sup>440</sup> Bk. Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-akli ş-selîm*, IV, 118.

<sup>441</sup> Nûh 71/15-16.

<sup>442</sup> A’râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkan 25/59; Secde 32/4.

<sup>443</sup> Bk. Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, IV, 118, IX, 187.

<sup>444</sup> Hacc 22/47.

<sup>445</sup> Fussilet 41/9-12.

<sup>446</sup> En’âm 6/73, 97; Sâffât 37/6.

<sup>447</sup> Yûnus 10/5; Furkan 25/61.

Bu tarz beyanıyla Kur'an kâinatın yaratılışını metafizik açıdan konuşur. Yaradılışın hangi tarihî süreçlerde gerçekleştiğine değinmez. Tarihten bağımsız biçimde, geniş tabiat düzeninin hangi iradeyle niçin kurulmuş olduğunu anlatır. Bir misal:

İnkâr edenler görmedi mi, gökler ve yer bitişikti, onları koparıp ayırdık.<sup>448</sup>

Âyet gözlenir bir olguyu, göklerin ve yerin birbirinden ayrılmış olduğunu belirtiyor. Bu olgunun dışında, yaratılış tarihine ait son derece mücmel bir imaj sunuyor; başlangıçta göğün ve yerin ayrılmış olmadığını söylüyor. Daha ötesinde göğün ve yerin birbirinden nasıl ayrıştığına değinmiyor; kozmoloji veya kozmogoni yapmıyor.

Kâinatın başlangıçtaki yaratılışından bahseden anlatılara “kozmozgoni” anlatıları denir. Bunlar arasında “yaratılış efsaneleri” yerin, göğün, güneşin vs. varoluşuna dair fantastik tasvirler içerir. Kur'an'ın metafiziğe münhasır gerçekçi yaratılış lisanı bu mitolojik üsluba uymaz. Bu mânada İslamî bir kozmogoniden bahsetmek güçtür. Ne var ki Müslüman toplumlarda, hemen her toplumda olduğu gibi, birçok yaratılış efsanesine rastlamak mümkün.<sup>449</sup> Öte yandan kozmoloji bilimsel bir kozmogoni kurmaya çalışır. Bilimsel kozmogoni geniş tabiat düzeninin kuruluşuna ait tarihin teorisi olduğundan yaratılışın nihaî açıklamasını hedeflemez ve içermez; metafizik sorulara cevap aramaz ve bulmaz. Fakat bilimsel kozmogoni kâinatın yaratılışına ait metafiziğin tarihî yorumuna katkı sağlayabilir. Böyle bir yorum ne inanç, ne tarih, ne de bilimdir; sadece, inancın muhtemel bir tarih tasavvuruyla ifade edilmesidir.

<sup>448</sup> Enbiyâ 21/30.

<sup>449</sup> Birçok misal için bk. Aziz Mahmud Hüdayî, *Âlemin Yaradılışı ve Hz. Muhammed'in Zubûru* (trc. Kerim Kara, Mustafa Özdemir), 15 vd.

Modern kozmoloji kâinatın yaratılışını teorik bir senaryo üzere tasvir eder.<sup>450</sup> Buna göre kâinat bir başlangıç ânında ortaya çıkmış, zamanla genişlemiş, temel kuvvetlere bağlı olarak yıldız ve diğer kozmik elemanlar oluşmuştur.<sup>451</sup> Bu senaryo kâinatın bir patlamayla başladığını öne süren “Büyük Patlama” teorisine dayanır. Kâinatın sürekli genişlediği bulgusunu esas alan teori evrensel kütlelerin 13 milyar yıl kadar önce bir tek noktada yaratılmış olduğu sonucuna varır.<sup>452</sup> Kozmolojik senaryo birçok teorik boşluk içerdiğinden kâinatın kuruluşunu güvenle resmedecek güçte sayılmaz. Fakat elimize nisbeten muteber bir silüet verir. Bu silüete bakarak, kâinatın milyarlarca yıllık bir inşâ sürecinde yaratıldığını düşünebiliriz. Ne var ki Büyük Patlama teorisi yaratılış ilkesini ispat etmez. Bir defa teori henüz ihtimal lisanını aşamıyor, kesinlik bildirmiyor. Diğer yandan yaratılış ilkesi sadece tabiatın kuruluşuna değil bütün zamanlardaki varoluşuna dair bir prensiptir. Büyük Patlama en iyi durumda tabiatın hiçten yaratılmış olduğunu ispat edebilir. Fakat tabiatın daimî bir yaratılış geçirdiğini öngörmez.<sup>453</sup>

Büyük Patlama teorisi kâinatı kapalı bir sistem biçiminde ezeli varsayan mutlak natüralizmin aleyhine konuşsa da tabiatçıların teorinin “yoktan yaratılış” lehine suistimal edilerek taraflı yorumlandığından yakındır.<sup>454</sup> Beri taraftan birçok tabiatçı kozmolog teoriyle uyumlu natüralist kurgular üretmiştir.<sup>455</sup> Bu kurgularda “ezeli tabiat” fikri Büyük Patlama’ya elveren yeni fantastik imajlara aktarılır. Mesela Fred Hoyle başlangıçta madenin hiçbir yerden gelmediğini, kendiliğinden ortaya çıktığını

<sup>450</sup> Eric Chaisson, *Epic of Evolution*, 298.

<sup>451</sup> Stuart Ross Taylor, *Solar System Evolution*, 24.

<sup>452</sup> Joseph Silk, *The Big Bang*, 8.

<sup>453</sup> Krş. John Polkinghorne, *Science and Theology*, 80.

<sup>454</sup> Bk. Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 2.

<sup>455</sup> Bk. Paul Copan, William Lane Craig, *Creation Out of Nothing*, 249 vd.



farzeder.<sup>456</sup> Matıkça farz-ı muhal bu kurgu kozmolojik değil metafizik bir iddiadır; yoktan yaratılış fikrine karşı sofistçe bir tavır sayılır.<sup>457</sup> Diğer bir kurgu “Döngüsel Evren” modelidir. Kâinatın sonsuz bir varoluş yaşadığını, sınırsız büyük patlamalar geçirmesinin mümkün olduğunu, muhtemelen bir kurulum bir dağıldığını öne sürer.<sup>458</sup> Öte yandan “sonsuz kâinat” kurgusuna çoğu bilimci karşı çıkar; Büyük Patlama’nın öngördüğü başlangıç ânından öncesine dair fantastik şeyler söylemeyi bilimsel bulmaz.<sup>459</sup> Doğrusu Büyük Patlama teorisi maddeci natüralizmi fazlaca geriletmişe benzemiyor. Aksine “ezelî tabiat” fikri yeni kurgular içinde sürdürülüyor.

### c. Yeryüzünün Yaradılması

En âşina olduğumuz yaratılış sahası yeryüzü. İnsanî nazarda kâinatın kalbi, çünkü insanın yurdu.<sup>460</sup> Yeryüzünün yaratılmasıyla kastettiğimiz, dünya yurdunun ilkin düzenlenerek hayata elverişli kılınmasıdır. Kur’an kâinatın yaratılışı içinde yerin hilkatine husûsen değinir; insan için hikmetle hazırlandığını belirtir: Allah yeri bir döşek gibi yaydı, beşik gibi serdi, koruyucu bir çatı gibi gökyüzüyle örttü.<sup>461</sup> Yere dağlar ve nehirler koydu; seyahate elveren yollar açtı.<sup>462</sup> Gökten su indirip türlü bitkiler çıkardı.<sup>463</sup> Yerde ne varsa hepsini insanlar için yarattı.<sup>464</sup>

<sup>456</sup> Milton K. Munitz, *Space, Time and Creation*, 158.

<sup>457</sup> Krş. Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, 65.

<sup>458</sup> Eric Chaisson, *Epic of Evolution*, 32.

<sup>459</sup> Bk. Eric Chaisson, a.e, 33; Milton K. Munitz, a.g.e., 152, 153.

<sup>460</sup> Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Religion and the Order of Nature*, 133.

<sup>461</sup> Bakara 2/22; Enbiyâ 21/32; Mü’min 40/64; Kaf 50/6, 7; Zâriyât 51/48.

<sup>462</sup> Tâhâ 20/53; Ra’d 13/3.

<sup>463</sup> En’âm 6/99; İbrâhîm 14/32; Nahl 16/25.

<sup>464</sup> Bakara 2/29.

Sonra yeri yaydı, suyunu ve otağını çıkardı, dağları sağlamca yerleştirdi; size ve hayvanlarınıza geçimlik olsun diye.<sup>465</sup>

Ve yeri açıp yaydık, içine ağır dağlar koyduk, ve yerde her ölçülü şeyden bitirdik; hem sizin için, hem rızkını sizin vermediğiniz kimseler için geçimlikler varedtik.<sup>466</sup>

Kâinat içinde husûsen yeryüzünün insan hayatı hedefinde düzenlenmiş olması spekülâtif kozmolojide “insancı ilke” (antropik prensip) terimiyle ifade edilir. Popüler tarifi şudur: Başlangıçtan itibaren kâinatın ve ardından yeryüzünün geçirdiği yaratılış süreci, nihayet dünyayı anlayabilecek insanın hayatını hedef olarak ilerlemiştir.<sup>467</sup>

Kur’an yeryüzünün hangi tarihî süreçlerde yaratıldığına değinmez. Bu, tabiat tarihine ait bir konu, metafiziğe yani hayatî olana ait değil. Fakat jeolojik bilgiler ilgili metafiziğin tarihî yorumuna katkı yapabilir. Modern jeolojiye göre dünya güneş sistemiyle yaşıt sayılır. Zaman içinde üstünde elementlerce zengin yerkabuğu oluşmuş, hayata elverişli atmosferle sarılmıştır.<sup>468</sup> Dünyanın yaşını tayin için kullanılan tarihlendirme yöntemleri kesin sonuçlar değilse de nisbeten muteber sonuçlar verir.<sup>469</sup> Buna göre dünyanın yaşı dört milyar seneyi aşmaktadır.<sup>470</sup> Şimdi, bu teorik tasvire nazaran, yeryüzünün milyonlarca senelik çağlara yayılan bir yapılanma sürecinde yaratıldığını düşünmek mümkün. Ne var ki söz konusu sürecin takvimi (jeolojik kronoloji)

<sup>465</sup> Nâziât 79/30-33.

<sup>466</sup> Hicr 15/19-20.

<sup>467</sup> Bk. John D. Barrow, Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, 218.

<sup>468</sup> Bk. Reed Wicander, James S. Monroe, *Essentials of Geology*, 9; Edward J. Tarbuck, Frederick K. Lutgens, *Earth Science*, 296.

<sup>469</sup> Bk. John J. W. Rogers, *A History of the Earth*, 2 vd.

<sup>470</sup> Reed Wicander, James S. Monroe, *Historical Geology*, 58.

metafizik açıdan pek önem taşımaz.<sup>471</sup> Bir kıtanın veya dağ sırasının bundan ne kadar zaman önce yaratıldığını bilmek insan ferdi için hayatî değildir. Yaradılış ilkesi hiçbir kronoloji öngörmeksizin yeryüzünü ilâhî emrin yapılandırdığını söyler. Tekvîn emrinin çağlar boyu süren yaratıcı etkisiyledir ki dünya insana yurt olmuştur.

#### d. Canlı Türlerinin Yaradılması

Şuuru, iradesi ve vicdanıyla tabiatta müstesna kalan insanı hariç tuttuğumuzda “canlı türleri” yeryüzüne ait bütün organizma çeşitlerini anlatır. Biyolojik mânada “canlı” cansız maddenin karmaşık ve yüksek nitelikli bir bünyede organize olmasıyla varlığa gelir. Canlılık maddenin organize davranışı şeklinde tarif edilebilir.<sup>472</sup> Modern taksonomiye göre yeryüzünde, soyu tükenmiş olanlarla birlikte, tahminen 10 ila 100 milyon canlı türü yaratılmış olup bunlardan sadece çeyrek milyona yakın bitki türü ve bir milyonu geçkin hayvan türü tanımlanmıştır.<sup>473</sup> Canlı türlerinin yaratılmasıyla kastettiğimiz, her türün ilkin varedilmesi sonucunda bu biyoçeşitliliğin açığa çıkmasıdır. Yaradılış ilkesine göre her canlının varoluşu ilâhî emrin yaratıcı etkisiyledir, varoluş hangi tarihî süreçte gerçekleşmiş olursa olsun. Bu metafiziğin biyolojik kökenle temel bir ilgisi yoktur. Herhangi bir canlı türünün, mesela bir sinek, sincap, kartal veya balina çeşidinin yaratılışını nihaî seviyede anlamak için o türün biyolojik tarihini bilmek gerekmez.

Kur’an bütün bitki ve hayvan türlerinin yaratılışını ilâhî iradeye nisbet eder. Çeşitleriyle canlıların yaratılıp yeryüzüne dağıtıldığını söyler.<sup>474</sup> Misalen:

<sup>471</sup> Krş. Darrel R. Falk, *Coming to Peace with Science*, 61.

<sup>472</sup> Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir* (trc. Celal Kapkın), 91.

<sup>473</sup> Bk. Edvard O. Wilson, *The Diversity of Life*, 134.

<sup>474</sup> Bakara 2/164; En’âm 6/99; Hicr 15/19; Tâhâ 20/53; Şu’arâ 26/7; Şûrâ 42/29;

Gökleri, görünür hiçbir dayanak olmaksızın yarattı. Sizi sarsar diye yere ağır dağlar koydu. Orada her hayvanı yapıp saçtı. Gökten bir su indirdik de her türden hoş bitki çifti bitirdik.<sup>475</sup>

Bu ifade şahit olduğumuz olguyu esas alır: Hayvanlar yüzüne saçılıp dağılmış haldedir; hoş yapılarıyla bitkiler, cinsiyet açısından çift türleri başta olmak üzere, yağmurla varolur. Kur'an canlı türlerinin yaratılışını daha çok ilâhî ihsan açısından konu edinir. Binek ve sağımlık hayvanların hilkatine dair örnek bir beyan:

Görmediler mi, onlar için elimizin eseri hayvanlar yarattık, onlara sahip olurlar. Bu hayvanları onlara boyun eğdirdik. Bir kısmı binekleridir, bir kısmından da yerler. Bu hayvanlarda onlara nice faydalar ve türlü içecekler var. Hâlâ şükretmezler mi?<sup>476</sup>

Aynı mazmûn üzere Kur'an Allah'ın topraktan çift çift, ölçülü, güzel bitki türleri yarattığını, bağ ve bahçeler kurduğunu, değişik tatlarda ve renklerde nimetler varedtiğini anlatır.<sup>477</sup>

Kur'an hayatın basit bir maddeye dayanmasındaki hârikulâdeliğe işaret sadedinde her canlının (görüldüğü üzere) sudan yaratıldığını belirtir.<sup>478</sup> Burada "su" Kur'an'ın yağmura bedel kullandığı "gökten indirilen su" mânasına yorulabilir.<sup>479</sup> Her canlının yaratılışında suyun esas olması hem yağmuru takip eden canlanma sürecinde hem de herhangi bir canlının ancak su şartıyla yaşayabilmesinde âşikardır. Bunun ötesinde Kur'an

Câsiye 45/4; Kaf 50/7.

<sup>475</sup> Lokmân 31/10.

<sup>476</sup> Yâsîn 36/71-73.

<sup>477</sup> En'âm 6/136, 141; Ra'd 13/3; Hicr 15/19; Yâsîn 36/36.

<sup>478</sup> Enbiyâ 21/30.

<sup>479</sup> Bk. Âlûsi, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 54.

hayatın sudan nasıl yaratıldığına dair bir şey söylemez. Organizmaların ilkin hangi biyolojik süreçlerde ortaya çıktığına değinmez. Çünkü bu konu metafiziğe değil tabiat tarihine aittir. Öyle ki Kur'an canlıların “nasıl” yaratıldığına bakmaya çağırduğunda talep ettiği nazar canlıların hilkatinde âşikâr bulunan hikmete bakmaktır, yoksa herhangi bir canlının yaratılış tarihini araştırmak değil.<sup>480</sup>

Kur'an'ın canlı türlerinin yaratılışına dair beyanı “metafizik köken” meselesine hitap eder. Bu aslî mesele modern biyolojide “köken sorunu” olarak bilinen problemden bağımsızdır. Metafizik kökenin tabiat tarihine ilişkin herhangi bir bilimsel teoriyle temel bir alâkası yoktur. “Bir canlı türü hangi tarihte hangi biyolojik süreçte ortaya çıktı?” biçiminde ifade edilebilecek problem tabiat tarihine ait bilimsel bir araştırmanın konusudur; ne metafizik bir kabule dayanması ne de metafizik bir kabulü doğrulaması yahut yanlışlaması mümkündür. Yaradılış ilkesi her canlı türünün metafizik kökenini “ilâhî emir” şeklinde açıklar. Bu açıklamanın herhangi bir bilimsel teoriyle doğrulanması veya yanlışlanması söz konusu olamaz. Bununla birlikte canlı türlerinin varoluşuna ait tarihî süreçleri bilmek ilgili metafiziğin tarihî yorumuna katkı sağlayabilir.

Canlı türlerinin varoluşuna ait temel tarihî veriler fosil bulgularıdır. Paleontoloji bu bulguların kronolojik bir düzene uyduğunu, canlı formlarının başlangıçtan sonraya doğru daha karmaşık yapılarda ortaya çıktığını bildirir.<sup>481</sup> Tek hücreli canlılardan çok hücreli yüksek organizmalara doğru seyreden bu varoluş düzeni taksonomide sistematik bir hiyerarşi şeması (filogenetik ağaç) şeklinde gösterilir; tanımlanmış türler az gelişmişten çok gelişmişe doğru sınıflandırılır.<sup>482</sup> Biçim ve işlev

<sup>480</sup> Bk. Gâşiye 88/17.

<sup>481</sup> Bk. Ernst Mayr, *This Is Biology: The Science of the Living World*, 149.

<sup>482</sup> Bk. Helena Curtis, *Biology*, 378.

benzerliğine dayalı olarak canlıların biyolojik sistematüğini yansıtan bu şema türlerin “akraba” olduğunu yani birbirlerinden yaratıldığını mutlaka öngörmez. Öyle ki modern taksonominin kurucusu Carl Linnaeus, geleneksel Hristiyan öğretisinin etkisiyle, türlerin birbirinden bağımsız kökenlere sahip olduğunu düşünmüştür.<sup>483</sup> Bu bağımsız köken fikrine karşı Charles Darwin “gelişim yoluyla türleşme” (kesintisiz yaratılış) fikrini savunmuştur: Türler “doğal seçilim” mârifetiyle birbirinden dönüşmüş olabilir; canlılar arasında gerçek bir akrabalık bulunması mümkündür.<sup>484</sup> Sonradan “evrim teorisi” adını alan bu fikre göre her tür başka bir türden dönüşüp ayrılmış olmalıdır. Filogenetik ağaç (veya evrim ağacı) gerçek bir soyağacı olup dallanma noktaları ata formdan ayrışma dönemini gösterir. Dolayısıyla türlerin biyolojik kökeni aşamalı olarak en basit organizmaya (tek hücreli bir canlıya) kadar iner.<sup>485</sup>

Evrım teorisi üçlü bir türleşme mekânizması önerir: Genetik değışim (mutasyon), biçimsel ve işlevsel farklılaşma (varyasyon), avantaj kazanan fertlerin seçilmesi (seleksiyon). Her seçilim bir gelişim basamağıdır; popülasyon içinde özelleşmeye ve nihayet türleşmeye sebep olur. Teori, bu yolla, uzun jeolojik çağlar boyunca milyonlarca türün birbirinden ayrışarak ortaya çıktığını öngörür.<sup>486</sup> Ancak bu öngörü fizyolojik olgular ve tabiat tarihine ait bulgularla sınıandığında teori tam bir ihtilaf ve münakaşa sahasına dönüşür. Bu yüzden standart bir evrim teorisi değıl, teorisinin birçok versiyonu ve yorumu mevcuttur.<sup>487</sup> Bunlar arasında temel kırılma noktası “değışimin mekânizması” veya diğeri bir ifadeyle “evrimin operatörü” sorunudur. Neo-Darwinizm olarak

<sup>483</sup> Heinz Goerke, *Linnaeus* (trc. Denver Lindley), 89.

<sup>484</sup> Bk. Charles Darwin, *The Origin of Species*, I, 73.

<sup>485</sup> Bk. Neil A. Campbell, *Biology*, 433-435.

<sup>486</sup> Ernst Mayr, *This Is Biology*, 190.

<sup>487</sup> Bk. Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*.

bilinen “aşamalı evrim” yorumuna göre söz konusu mekânizma veya operatör küçük mutasyonların sistematik birikimidir. Bu yoruma yapılan temel itiraz, mutasyon birikimine ve bunun türleşmeyi sağlayacak bir gelişim potansiyeli olduğuna dair elimizde hiçbir bulgunun olmadığı şeklindedir. Hücrenin kökenine dair çalışmalarıyla tanınan biyolog Lynn Margulis söz konusu itiraza şöyle tercüman olur:

Neo-Darwinizm yanlış yönlendiriyor. Bu değişimlerin mutasyon birikimiyle yavaş yavaş meydana gelebileceğine dair hiçbir kanıt görmüyorum.<sup>488</sup>

Teorinin “zuhur” yorumuna göre mutasyon birikimi fikrinde saplanıp kalmak anlamsız; türleşme henüz teorize edemediğimiz bir dönüşüm mekanizmasına dayanıyor olabilir.<sup>489</sup> Bilimsel bir makalenin sonuç cümlesi olan aşağıdaki itiraf daha uzun süre (belki dünyanın sonuna dek) geçerli kalacağına benzer:

Moleküler seviyede neyin mümkün neyin imkansız olduğunu daha iyi bilinceye kadar, türleşme modellerimiz, müphem verilerin subjektif yorumuna dayalı bir kurgudan ancak biraz daha fazla bir şey olacaktır.<sup>490</sup>

Aşamalı evrim görüşü canlı türlerinin biyolojik kökeni hakkında başarılı bir açıklama olmadığından zaman zaman kişisel inanca konu olur. Mesela evrimci natüralist Richard Dawkins söz konusu görüşü savunduğu kitabında şöyle yazar: “Hiç de imkansız değil. Ben buna bütün yüreğimle inanıyorum.”<sup>491</sup> Bu

<sup>488</sup> Frank Ryan, *Darwin's Blind Spot: Evolution Beyond Natural Selection*, 85.

<sup>489</sup> Bk. Robert G. B. Reid, *Biological Emergences*, 1-25; Jeffrey H. Schwartz, *Sudden Origins*, 1 vd.

<sup>490</sup> Guy L. Bush, “What do We Really Know about Speciation?” 128.

<sup>491</sup> Richard Dawkins, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), 50.

durumda “evrim” tabiat tarihine ait bilimsel bir görüş olmaksızın çıkar. Çoğu zaman, Dawkins örneğinde olduğu gibi, tabiatın varoluşunu yaratıcı bir iradeye nisbet etmekten kaçınan tabiatçı ideolojinin taşıyıcısı hâline gelir. Metafizik bir ideoloji olarak “evrimci natüralizm” veya kısaca “evrimcilik” bilimsel bir teoremin suistimalinden başka bir şey değildir.<sup>492</sup> Aşamalı evrim görüşünün akademik çevrelerde gördüğü abartılı itibar bu suistimale dayanır.<sup>493</sup> Şu halde Daniel C. Dennett’in “bütün geleneksel kavramları eriten asit” dediği şey, tabiat tarihine ait bilimsel bir görüş olarak evrim değil, natüralizmin modern taşıyıcısı olarak evrimdir.<sup>494</sup> Birincisi bilimsel, ikincisi metafizik bir kavramdır. İkincisi geleneksel yaratılış inancını eritir; çünkü canlıların varoluşunu iradesiz bir süreç şeklinde tasvir eder. Evrimci natüralizme göre doğal güçler amaçsız olup iradeden bağımsız iş görürler.<sup>495</sup>

Türleşme mekânizmasına dair başarılı bir açıklama sunmasa da canlı türlerinin varoluşu hakkında evrime alternatif bir teori bulunmamaktadır.<sup>496</sup> Aşamalı evrim görüşünün yetersizliğine vurgu yaparak neo-Darwinizme karşı konumlanan “Yeni Yaratılışçılık” (New Creationism) akımı alternatif bir teori öneriyor sayılmaz. Bu akıma mensup “Bilinçli Tasarım” (Intelligent Design) söylemi aşamalı evrim görüşünü reddeder; türlerin küçük mutasyonların birikimiyle ortaya çıkamayacağını savunur. Buna göre daha basite indirgenemeyecek derecede karmaşık yapıların varoluşları küçük mutasyonların birikimiyle açıklanamaz. Basit yapılardan karmaşık yapılara geçişin aşamalı bir yolu yoktur. Bu yüzden sıradan doğal kuvvetler

<sup>492</sup> Krş. Michael Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*, 4, 275, 281.

<sup>493</sup> Bk. Jeremy Rifkin, *Darwin’in Çöküşü* (trc. Ali Köse), 142.

<sup>494</sup> Bk. Daniel C. Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea*, 61.

<sup>495</sup> Bk. Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk* (trc. Vehbi Hacıkadiroğlu), 22; R. Bruce Hull, *Infinite Nature*, 26; Richard Dawkins, *a.g.e.*, 7.

<sup>496</sup> Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 31.



türleşmeyi sağlayamaz. Demek karmaşık yapılar akıllıca tasarlanmış olmalı. Türleşme ancak bilinçli bir etkiyle açıklanabilir.<sup>497</sup> Şimdi, söylemin temel öngörüsü olan “bilinçli etki” doğal bir faktör olmadığından, “tasarım” kavramı türleşmeye ait olgusal bir mekânizma ifade etmez. Karmaşık yapıların varoluşu doğaüstü bir iradeye atfedildiğinde, türlerin hangi tarihî süreçlerde ortaya çıktığı sorusu cevaplanmış olmaz. Bu durumda, “Bilinçli tasarım” söyleminin bilimsel fonksiyonu, aşamalı evrim görüşüne yaptığı itirazdan ibaret kalır.

Evrim, bilimsel mânasıyla, türlerin birbirinden gelişerek varolduğu ihtimalini anlattığına göre, türlerin yaratılışına dair hiçbir metafiziği öngörmez, doğrulamaz, yanlışlamaz. Dolayısıyla yaratılış ilkesi lehine ve aleyhine hiçbir şey söylemez. Bu yüzden Darwin’in çağdaşı James McCosh şöyle düşünebilmiştir: Yaradan canlıları “kendiliğinden değişimler” gibi görünen süreçlerde yaratmış olabilir. Rastgele görünen varyasyonlar nihaî seviyede Yaradan’ın takdirine atfedilebilir. Evrimin belirttiği gelişim süreci Allah’ın yaratma faaliyetinin zamana yayılmış ifadesi olabilir.<sup>498</sup> Ian G. Barbour bunu şöyle açar: Rastgele görünen bir doğal fonksiyon nihaî seviyede “irade edilmiş” görülebilir. Bütün doğal güçler yaratıcı iradenin âmili olarak tanımlanabilir.<sup>499</sup> Yaradılış tabiat tarihinden bağımsız bir metafizik prensip kabul eden bu açıklama, bilimsel “evrim” kavramının hiçbir durumda “yaratılış” kavramına muhalif olamayacağını gösterir. Buna göre, inanç ile hipotezi kıyaslayan “yaratılış mı, evrim mi” türünden bütün kıyaslar anlamsızdır.<sup>500</sup>

<sup>497</sup> Bk. Michael J. Behe, *Darwin’s Black Box*, 187 vd.; William A. Dembski, *Intelligent Design*, 105.

<sup>498</sup> Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 64.

<sup>499</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, 165.

<sup>500</sup> Bk. Michael Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*, 5; Ernan McMullin, “Evolution and Special Creation,” 698.

Anlaşıyor ki, modern biyoloji, canlı türlerinin yaratılışının tarihî yorumu için elimize berrak bir resim vermiyor. Resmin en muteber kısmı filogenetik ağaç kabul edilirse, türlerin hiyerarşik ve kronolojik bir düzen üzere yaratıldığını düşünebiliriz. Bunun ötesinde bir türün hangi tarihî süreçte yaratıldığı sorusu cevapsız kalır. Yaratılış ilkesi açısından kesin olan şu ki, türler hangi tarihî süreçlerde yaratılmış olursa olsun, her türün varoluşu ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle gerçekleşmiştir. Bu itibarla yaratılış ilkesi tabiat tarihi öngörmez. Dolayısıyla, yaratılış ilkesine kıyasla, tabiat tarihine dair herhangi bir teori hakkında değerlendirme yapmak anlamsızdır. Yaradan'ın hangi canlı türünü hangi tarihî süreçte yarattığını öngörmek kurgusal bir varsayımdan öteye geçmez. Böyle bir öngörü lüzumsuzdur; çünkü tarihî bir bilgi sunmadığı gibi metafiziğe katkısı da yoktur. Bir canlı türünün yaratılışı hangi tarihî süreçte gerçekleşmiş olursa olsun, hangi bilimsel teoriyle açıklanırsa açıklansın, bir mümin için “mâşâallah” (Allah böyle istemiş) sözünün kullanımını değiştirmez.

Son olarak, aşamalı evrim yorumunu başarısız bulduğumu, onun yerine, bazılarınca “Zuhur Teorisi” (Emergence Theory) olarak adlandırılan sıçramalı evrim görüşüne (türleşmenin âni ve köklü bir gelişim sürecine dayandığı fikrine) nisbeten itibar ettiğimi söyleyebilirim.<sup>501</sup> Filogenetik ağacın ifade ettiği hiyerarşik ve kronolojik yaratılışı şöyle yorumlamayı mümkün görüyorum: Her canlı türü, tırtılın koza içinde kelebeğe dönüşmesini andırır biçimde, âni sistematik bir tekâmül üzere, yakın bir türden yaratılmış olabilir; böylece türler arasında kesintisiz bir yaratılış zinciri ve nisbî bir akrabalık bulunabilir. Metafizik referansım Kur'an bana canlı türlerinin yaratılış tarihinden bahsetmez. Fakat türlerin mutlaka ilâhî emrin etkisiyle yaratılmış olduğunu beyan ederek bütün muhtemel tarihlerin nihaî açıklamasını sunar. Şu

<sup>501</sup> Bk. Robert G. B. Reid, *Biological Emergences*, 363.

halde türlerin yaratılış tarihiyle ilgili tasavvurlarım inandığım metafiziğin muhtemel yorumları olarak kalır.

### e. İnsan Soyunun Yaratılması

İnsan soyunun yaratılmasıyla yeryüzünde ilk defa bir insan ferdinin veya çiftinin varedilmesini kastediyoruz. Dünyada insanlığın başlamasının metafiziği ilk insan ferdinin veya çiftinin hangi tarihî süreçte varolduğu sorusuna dair değildir. Bu süreç ne olursa olsun, hayatî olan, insanî varoluşun nihaî açıklamasıdır. Bu konuda Kur'an'ın açıklaması, “Allah yeryüzünde insan yaratmak istedi ve emriyle yarattı.” şeklinde hulâsa edilebilir.<sup>502</sup> Kur'an insan soyunun yaratılışını “Adem'in hilkatı” olarak anlatır.<sup>503</sup> Adem'in ilk insan olması, insanların “Ademoğulları” şeklinde anılmasında açıktır.<sup>504</sup> Adem ilk fert olarak insanlığı temsil ettiğinden Kur'an onun hilkatini insan soyunun hilkatini makamında anlatır. Onu “halife” ünvanıyla anarak meleklerin ona ihtiram gösterdiğini bildirir.<sup>505</sup> Burada “hilafet” Allah'ın iradesini (hükümünü) yeryüzünde temsil etmek şeklinde tefsir edilebilir.<sup>506</sup> İnsanın yerdeki bu mesuliyeti Kur'an'ın lisanında ayrıca “emanet” sözüyle ifade edilir; kâinat içinde insanın benzersiz bir vazifeyi üstlendiği belirtilir.<sup>507</sup> Allah'ın iradesine teslim olmak, iradî bir boyun eğiş anlamında, kölenin efendisine adanmasına teşbihen, “ibadet” (kulluk) sözüyle dile getirilir. İnsan soyu “Allah'ın kulları” şeklinde anılır. İnsanlığın kulluk için yaratıldığı açıklanır; insanlar kulluğa çağrılır.<sup>508</sup>

<sup>502</sup> Bk. Bakara 2/30; Hicr 15/28; Sad 38/71.

<sup>503</sup> Bakara 2/31; Âl-i İmrân 3/59; A'râf 7/11; Kehf 18/50.

<sup>504</sup> A'râf 7/26, 27, 31, 35, 172; Yâsin 36/60.

<sup>505</sup> Bakara 2/30, 34; A'râf 7/11; Hicr 15/30; İsrâ 17/21; Kehf 18/50; Sad 38/73.

<sup>506</sup> Bk. Ebu's-Suûd, *İrşâdü l-akli's-selîm*, I, 81.

<sup>507</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>508</sup> Bakara 2/21; Nisâ 4/172; En'âm 6/18; A'râf 7/206; Tevbe 9/104; Nahl 16/36;

Adem insanlığın mümessili olsa da cinsiyet açısından insan soyunun yarısını temsil eder. Bu yönüyle “insanın ilk yaratılışı” kâmil mânada Adem ve eşinin yaratılması anlamına gelir. Kur’an’da Adem’in yaratılışına dair anlatım eşinin yaratılışıyla tamamlanır.<sup>509</sup> İnsanın erkek-kadın bütünlüğünde varedilmesi şu örnek âyette dile getirilir:

Ey insanlar, sizi bir candan yaratıp ondan da eşini yaratan,  
ikisinden çokça erkek ve kadın varedip yayan Rabbinizden  
çekinin.<sup>510</sup>

Cinsiyet açısından ikili bir bütünlüğü ifade eden “insan” şu halde ne yalnız erkeği ne yalnız kadını anlatır. Kur’an insanın en güzel bir yapıda yaratıldığını söylediğinde erkek ve kadının müşterek hilkat güzelliğine atıfta bulunmuş olur.<sup>511</sup>

Kur’an’ın beyanında insan yerden/topraktan yaratılmıştır.<sup>512</sup> Buna göre insanın maddî kökeni umûmen yer husûsen topraktır. İnsanî bedeninin yapımında yerin maddesi esas tutulmuştur. Söz konusu madde Kur’an’da ayrıca “çamur,” “süzülmüş bir çamur,” “yapışkan bir çamur,” “kuru ve pişmiş bir çamur,” “bir balçık” şeklinde tarif edilir.<sup>513</sup> Böylece insanın hilkati başlangıç itibariyle toprağa, suya, nihayet yere irca edilir. Bu irca, bir yönüyle, insanın ölünce toprağa gömülüp yere karışmasında tezahür eder. Özetle, insanın varoluşu yeryüzüne ait doğal bir varoluştur. İnsan yerde ve yerden yaratılmış, yine yere dönecek, tekrar yerden çıkacaktır:

---

İsrâ 17/110; Meryem 19/23; Enbiyâ 21/25; Yâsîn 36/61; Mü’min 40/60; Zâriyât 51/56.

<sup>509</sup> Bakara 2/35; A’râf 7/19; Tâhâ 20/117.

<sup>510</sup> Nisâ 4/1.

<sup>511</sup> Tin 95/4.

<sup>512</sup> Kehf 18/37; Hacc 22/5; Rûm 30/20; Fâtır 35/11; Mü’min 40/67; Necm 53/32; Nüh 71/17.

<sup>513</sup> En’âm 6/2; Hicr 15/26; Mü’minûn 23/12; Secde 32/7; Sâffât 37/11; Sad 38/71; Rahmân 55/15.

Sizi yerden yarattık, ona çevireceğiz, bir kez daha ondan çıkaracağız.<sup>514</sup>

Allah sizi bir bitişle yerden bitirdi; sonra sizi ona döndürecek ve bir çıkarışla çıkaracaktır.<sup>515</sup>

Bu nümûne beyanlar anlatır ki yerden/topraktan yaratılmış olmak sadece ilk insan ferdinin değil her insan ferdinin özelliğidir. Her insan maddeten yerden/topraktan yaratılmış olup yine ona dönüşecek, tekrar ondan hayata dönecektir. Bu mânada Kur'an insanın hilkatine ait hem uzak hem yakın mercilere eşzamanlı atıflar yapar; uzak merci makamında yere ve toprağa, yakın merci makamında ise ana rahmine ve üreme maddesine değinir:

Ey insanlar, yeniden dirilmekten şüpheniz varsa, sizi bir topraktan yarattık, sonra bir damla sıvıdan, sonra bir kan pıhtısından, sonra şekli belli belirsiz bir et parçasından; gerçeği size apaçık kılalım diye.<sup>516</sup>

O sizi yerden inşa ettiğinde ve siz annenizin karnında cenninken sizi en iyi bilendir.<sup>517</sup>

Kur'an'ın beyanına göre insan soyunun yaratılışı ona "ruh" verilmesiyle tamamlanmış, böylece müstesna kılınmıştır.<sup>518</sup> İlk insan ferdinin yaratılışı bedenle birlikte ruhun varoluşudur. İnsanî ruh benliği kuran insanî şuuru ifade ediyor olmalıdır. Bu mânada ruh biyolojik hayatın esası değil, biyolojik kategorilere sığmayan benliğin esasıdır.<sup>519</sup> Biyolojik hayatın esası (metabolizma) açısından insan ve hayvan hemen aynı tabiata sahiptir.

<sup>514</sup> Tâhâ 20/55.

<sup>515</sup> Nûh 71/17-18.

<sup>516</sup> Hacc 22/5.

<sup>517</sup> Necm 53/32.

<sup>518</sup> Hicr 15/29; Secde 32/9; Sad 38/72.

<sup>519</sup> Krş. Ferrâ, *el-Mu'temed fî usulî'd-dîn*, 94, 95.

İnsanî benliği metabolik süreçlerle ifade etmek mümkün olmadığından, birinci bölümde konuştuğumuz üzere, ruh, mantıkça apaçık bir olgudur. Fakat bu apaçıklık ruhun mâhiyetine dair değildir; insanî ruhun varlığa gelişini açıklığa kavuşturamaz. İnsan soyunun ruhanî varoluşu Kur'an'da şöyle ifade edilir:

Rabbin bir zaman meleklerle, “Ben çamurdan bir insan yaratacağım.” dedi. “Onu düzeltip ona ruhumdan üflediğimde ona saygıyla eğilin.”<sup>520</sup>

Burada “üfleme” müteşabih bir üsluptur. İnsana ruhun verilmesinin latif ve gizemli bir süreç olduğunu anlatır.<sup>521</sup> Aynı üslup “ruhumdan” ibaresi için de geçerlidir. Şuuru itibarıyla insanın, görmek, duymak, bilmek, istemek, sevmek gibi ilâhî sıfatları “mânen” paylaştığını ifade eder.

İnsan ruhaniyetiyle tabiatla müstesnadır. Ruhun getirdiği şuur, vicdan ve irade ile fiziğin sığasını aşar. Anatomik ve fizyolojik benzerliğine rağmen hayvan sınıfına yerleşmez. İnsan ile hayvanı kıyaslamak birçok açıdan anlamsız kalır.<sup>522</sup> Tabiatçı söylemde insanın bir hayvan türü kabul edilmesi sırf illüzyondur. İnsanî varlığı gayr-ı insanî bir kavramla ifade etmek imkansızdır. Şuurun, vicdanın, iradenin, ahlâkın, kültürün biyolojik ifadesi yoktur. Bu yüzden insan tabiat bilimine konu olsa da ona sığmaz.<sup>523</sup> Paleontolog filozof Pierre Teilhard de Chardin insanın biyolojik açıdan hayvanlar âleminin seçkin bir üyesi gibi görünmesine rağmen kâinatın hârikulâde bir ucuna doğru yöneldiğini söyler.<sup>524</sup> İnsaniyetten gafletle insanı bir

<sup>520</sup> Sad 38/71-72.

<sup>521</sup> Krş. Âlûsî, *Rûhu l-meânî*, XXIII, 330.

<sup>522</sup> Bk. Mario Bunge, *The Mind-Body Problem*, 205.

<sup>523</sup> Krş. William Ritchie Sorley, *The Ethics of Naturalism*, 130, 137.

<sup>524</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *İnsanın Tabiatındaki Yeri* (trc. H. Hüsrev Hatemi), 4.

hayvan türü statüsüne indirgeyen klasik taksonomiye eleştirir; ilginç bir alternatif önerir:

İnsanın biyosferdeki gerçek durumunu ifade etmek için, insan grubunu marjinal ve zavallı bir alt grup şeklinde gösteren bugünkü yapma sistematik yerine daha doğal bir sistematik gerekmektedir. Buna göre insan işlevsel olarak hayat ağacı üzerinde son ve benzersiz bir çiçeklenmeyi temsil eder.<sup>525</sup>

Evrimci natüralizm bahsi geçen illüzyon içinde insanı “yüksek bir hayvan organizması” veya “çok gelişmiş bir hayvan türü” şeklinde tanımlayıp “diğer hayvan türleri” arasına koyar. Güya karmaşık bir beyin kimyasına dayanan yüksek bir zihin kapasitesi dışında insana hiçbir ayrıcalık atfetmez.<sup>526</sup> İnsanî şuuru, vicdanı, iradeyi örtbas eden bu söylem düpedüz insanın hayvanlaştırılması anlamına gelir. Evrimci natüralist Richard Dawkins kitabına “Biz hayvanlar...” diye başlar.<sup>527</sup> İnsan soyunun kesintisiz bir yaratılış üzere bir hayvan organizmasından ayrışarak varolduğu fikri böyle bir tabiri haklı göstermez. İnsan soyunun varoluşu filogenetik ağacın temsil ettiği üzere kesintisiz bir yaratılış zincirinin son halkasıysa bile bunun mânası insanın ruhuyla müstesna bir tabiatla yaratılmış olduğudur. İnsan soyunun ancak ruh kazanarak ortaya çıktığını anlatmayan hiçbir tabiat tarihi anlamlı değildir. Ruh, tıpkı şuur, vicdan, irade, ahlâk ve kültür gibi tabiat bilimince ifade edilmesi imkansız bir fenomen. Sonuç apaçık: İnsan soyunun varoluşunu eksiksiz ifade edebilecek bilimsel bir teori kurmaya imkan yoktur.

<sup>525</sup> Pierre Teilhard de Chardin, a.e, 70.

<sup>526</sup> Bk. R. Bruce Hull, *Infinite Nature*, 28, 143; Eric T. Olson, *The Human Animal*, 17.

<sup>527</sup> Richard Dawkins, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), 1.

İlk insan ferdi hangi tarihî süreçte yaratılmış olabilir? Bu konuda Kur'an suskundur, çünkü bu konudan müstağnîdir. Ne tabiat tarihi ne tabiat bilimi yaptığından Adem'in bedence nasıl inşa edildiğine değinmez. Bilimsel tabiat tarihinden güvenilebilir bir tasvir elde etmek de henüz mümkün değil. Bilimsel evrim görüşü ilk erkek ve kadının diğer canlılar gibi bir ata türden gelişmiş olduğunu öngörür. Fakat bu öngörü, canlı türlerinin evriminde olduğu gibi, türleşmeye dair başarılı bir açıklama bulunmadığından, doğrulanmış değildir.<sup>528</sup> Böylece ilk insan ferдинin veya çiftinin bedenlen hangi tarihî süreçte varlığa geldiği konusu büyük ölçüde karanlıkta kalır; tıpkı hangi tarihî süreçte ruhuna kavuştuğu sorusu cevapsız kaldığı gibi.

Öte yandan geleneksel dinî tasavvurda Adem'in yaratılışı bir heykel inşası gibi kurgulanır.<sup>529</sup> Adem ve eşinin ilkin yaşadığı yer (Kur'an'da "bahçe" anlamında "cennet" şeklinde geçtiğinden) âhiretin ebedî cenneti diye düşünülür. Bu yaygın fikre karşılık, insanın yerde yaratılmasına binaen, söz konusu bahçenin ebedî cenneti temsil eden hususî bir yeryüzü bahçesi olduğu görüşü vardır.<sup>530</sup> Bazı Müslüman filozoflar ilk insanın yaratılışını has bir çamurun insan sûretine dönüşüp ruhla canlanması şeklinde tasavvur etmiştir.<sup>531</sup> Bazılarına ise insan soyu ile canlı türleri arasında bir tekâmül bağı olduğunu düşünmüştür.<sup>532</sup> "Spekülatif yaklaşımlar." Tarihen mutlak olan, sadece, insan soyunun ruh sahibi bir canlı olarak, şuurıyla, vicdanıyla, iradesiyle yaratılmış olduğudur. Herhangi bir bilimsel teori, ruhu ifade etmesi imkansız olduğundan, bu

<sup>528</sup> Bk. Bernard G. Campbell, *Human Evolution*, 285 vd.

<sup>529</sup> Bk. Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 72.

<sup>530</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû*, 42; Abdülkerim el-Hatîb, *el-İnsân fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 22.

<sup>531</sup> Bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 114, 135.

<sup>532</sup> Bk. Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 31 vd.



mutlak hükmü ne doğrulayabilir, ne yanlışlayabilir. İnsanın metafiziği böylece tarihten ve bilimden bağımsız kalır.

## 2. Tabiatın Sürekli Yaradılışı

### a. Sürekli Yaradılışın Mânası

Sürekli yaradılıştan kastımız tabiatın kuruluşundan itibaren doğal yapıların daima ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle varlığa gelmesidir. Sürekli yaradılış, mevsim-be-mevsim sayısız çiçeğin ve meyvenin yaratılmasından sayısız yavrunun yaratılmasına, her günkü hava şartlarının yaratılmasından gündelik hayatın yaratılmasına, dünyada yeniden yeniye yaşanan bütün bir varoluşu anlatır. Kur'an'ın lisanında “yaradılış” tabiatın kuruluşu kadar tabiatın daima yenilenen varoluşunu da ifade eder. Mesela “insanın yaradılışı” insan soyunun hilkatine kadar her insan ferdinin hilkatine mânasına gelir.<sup>533</sup> Kur'an ilk yaradılış misalinde tekrarlanan yaratmayı çoğu kez “yeniden meydana getirmek” şeklinde anar.<sup>534</sup> Buna göre doğal yapıların sürekli yaradılışı aslında ilk yaradılış örneğinde yenilenen bir varoluştur:

Görmediler mi Allah yaratmayı nasıl başlatır, sonra onu yeniler? Bu Allah'a elbet çok kolaydır.<sup>535</sup>

Sürekli yaradılış itibariyle Allah Kur'an'da “her şeyin yaratıcısı” sıfatıyla anılır; aynı itibarla “âlemlerin rabbi” ve “her şeyin rabbi” sıfatlarıyla yâdedilir.<sup>536</sup> Göklerde ve yerde her şey ve herkes Allah'a aittir. İsteddiğini yaratır; yaradılışı istediğince

<sup>533</sup> Enbiyâ 21/37; Şu'arâ 26/78; Zümer 39/6; Abese 80/18; Tânk 86/5.

<sup>534</sup> Yûnus 10/4, 34; Enbiyâ 21/104; Neml 27/64; Rûm 30/11, 27; Burûc 85/13.

<sup>535</sup> Ankebût 29/19.

<sup>536</sup> Fâtiha 1/2; Bakara 2/131; En'am 6/102, 164; A'râf 7/54; Yûnus 10/10; Ra'd 13/16; Zümer 39/62; Mü'min 40/62; Duhân 44/7; Nebe 78/37.

çoğaltır.<sup>537</sup> İnsanların Ondan başka sahibi ve yardımcısı, gökten ve yerden onları besleyen başka bir yaratıcı yoktur.<sup>538</sup>

De ki, ey mülkün sahibi Allah'ım, mülkü istediğine verir, istediğinden çeker alırsın. İsteddiğini aziz edersin, istediğini zelil. İyilik senin elindedir. Gücü her şeye yetensin. Geceyi gündüze katarsın, gündüzü geceye. Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü. İsteddiğine hesapsız rızık verirsin.<sup>539</sup>

Kur'an tabiatın sürekli varoluşuna nihaî bir açıklama getirir; göz önünde yenilenen dünyanın metafiziğini yapar. Bütün unsurlarıyla tabiatın daima ilâhî iradeye bağlı gerçekleştiğini bildirir. Bunun ötesinde tabiatın hangi fiziksel süreçlerde yenilediğine hemen hiç değinmez. Misalen:

Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. İsteddiğini yaratır. İsteddiğine kız çocuklar verir, istediğine erkek çocuklar; yahut hem erkek hem kız verip çift kılar onları. İsteddiği kimseyi de kısır yapar. Mutlak bilendir, güçlüdür.<sup>540</sup>

Bu ifade çocuğun yaratılışını nümûne tutarak göklerin ve yerin (bütün kâinatın) ilâhî hüküm altında bulunduğunu anlatır. Allah'ın bütün tabiat gibi çocuğu da istediğince yarattığını belirtir. Fakat çocukta cinsiyetin nasıl belirdiğine yahut bir kimsenin nasıl kısır olduğuna dair hiçbir şey söylemez. Buna göre herhangi bir tabiat olayının fiziksel ifadesi ne olursa olsun nihaî mânası mutlaka ilâhî iradeye nisbetle ifade edilir. Doğal sürecin fiziksel ifadesi nihaî mânaya dair olmadığından, onu belirtmesi, belirlemesi, doğrulaması veya yanlışlaması söz konusu değildir.

<sup>537</sup> Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; Mâide 5/17, 18, 120; Fâtır 35/1; Şûrâ 42/49.

<sup>538</sup> Bakara 2/106-107; En'am 6/13-14; Sebe 34/24; Fâtır 35/3.

<sup>539</sup> Âl-i İmrân 3/26-27.

<sup>540</sup> Şûrâ 42/49-50.

Tabiatın sürekli varoluşunu ilâhî iradeye nisbet etmek için değil fakat ilâhî emrin hangi doğal süreçler üzre etkin olduğunu anlamak için tabiat bilimine müracaat edilir. Mesela cinsiyetin hangi embriyolojik süreçte belirlediğini bildiğimizde ilâhî emrin cinsiyet üzerindeki yaratıcı etkisini tafsilen anlamış oluruz. Bu mufassal anlayış analitik metafiziğe ait olup sürekli yaratılışın ayrıntılı ifadesini sağlar. Analitik metafizik günümüzde özel bir önem taşır. Çünkü modern zamanlara hükmeden natüralist söylem tabiatın ilâhî iradeye daimî nisbetini örtmüştür. Bilimsel natüralizmin, tabiatı, bağımsız (irade edilmeyen) fonksiyonlar üzre tasvir etmesi o derece müessir olmuş görünüyor ki, çağdaş düşüncede tabiat doğal güçlerin hükmüne bırakılmış sapsiz bir dünya resminden çıkamıyor. Ana karnında bebek yine “yaratılış” yaşıyor fakat yaratma gücü fizyolojik fonksiyonlara atfediliyor. Her fonksiyonun irade edilmiş bir etki olabileceği düşünülüyor.

Modern bilimin kurulduğu 17. yüzyıl Avrupa’sında metafiziğe hükmeden Hristiyan ilahiyatıydı. Bu ilahiyata göre tabiatın varoluşu daima ilâhî iradenin eseridir. Tabiatın ilkesi yaratılıştır. Tanrı tabiata mutlaka hükmeder. Tabiatın düzenli yapısı ve işleyişi Tanrı’nın tutarlı iradesinin neticesidir. İlahî inayet dünyayı bütünüyle kuşatır. Âlemde her şey hususî inayetle varolur.<sup>541</sup> Bu dinî metafizik, modern dönemde yükselen yeni tabiat felsefesi karşısında zayıfladı. Hareket kanunları ve çekim yasası uyarınca doğal kuvvetler “mekanik düzen” içine kondu; tabiat kurulu bir saat imajında tasvir edildi. Bu ilâhî iradenin mutlak hükmünden şüphe ettiren bir tasvirdi.

Söz konusu şüpheyi dönemin Hristiyan tabiat filozoflarında görmek mümkün. Descartes ilâhî iradenin hükmünü ancak

<sup>541</sup> Bk. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis* (trc. John Hammond Taylor, S. J.), I, 172, 173; Anna Case-Winters, *God’s Power*, 52, 56.

doğal mekânizm içinde kabul ediyordu: Tanrı dünyayı yarattığı gibi onu daima yeniler, hiçliğe çökmesine mâni olur; fakat tabiat olayları mekânîk yasalarınca belirlenir. Robert Boyle önce Tanrı'nın özgür olduğunu, kâinatın daima ilâhî kudretle varolduğunu teslim ediyor, ardından tabiatın hiçbir müdahaleye ihtiyaç duymayan bir mekânizm üzre kurulduğunu vurguluyor, böylece ilâhî inayeti “yasa koyucu” mânasında tarif ediyordu. Newton'a göre tabiat mekânizması zekice kurulmuşsa da yer yer aksıyordu. Aksamalar ilâhî inayet tarafından gideriliyor olmalıydı.<sup>542</sup> Saat yapılmış fakat işi tamamen bitmemişti. Arıza durumunda “saatin yapıcısı” müdahale ediyor, “boşluk” doluyordu. Bu yüzden mekânîk tabiat felsefesinin Tanrı'sı “Boşlukların Tanrısı” şeklinde anılmıştır.<sup>543</sup>

Dönemin fiziği açısından Tanrı'sız tabiat fikrine geçmek için iki şey gerekiyordu. Biri, maddenin daima yaratılıyor olduğu görüşünü eleyecek bir korunum yasası; diğeri, doğal kuvvetler bakımından tabiatta boşluk bulunmadığını gösteren evrensel bir hareket yasası. Kütlenin korunumu Lavoisier gibi kimyacılar tarafından ortaya kondu. Newton'un güneş sisteminde varsaydığı boşluklar Laplace'ın astronomisiyle dolduruldu. Fiziğin dilinde Tanrı artık “Emekli Mimar” rütbesine tenzil edilmişti.<sup>544</sup> Zengin fenomenler dünyası fiziğin sınırlı dünyasına indirgenmişti; farkedilmiyordu. İki katmanlı indirgemeydi bu: Birincisi, doğal kuvvetler fizikte tanımlanan güçlerle sınırlı görülüyor, mesela fiziği aşan “irade” fonksiyonu bütün doğallığına rağmen yok sayılıyordu. İkincisi, fiziksel güçler dönemin nisbeten basit mekânîğine mahkum ediliyor, tabiatın bütünüyle bu mekânîğe uyduğu varsayılıyordu.

<sup>542</sup> Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 16-23.

<sup>543</sup> Bk. Ian G. Barbour, a.e., 35.

<sup>544</sup> Bk. Ian G. Barbour, a.e., 22, 34.

İndirgemeci tabiat görüşü Laplace'ın fiziğinde âşikârdı. Matematikçi filozofa göre Newton “kâinatın yasalarını” dile getirdiği için bütün zamanların en büyük dâhisiydi. Kâinatın mekânîk değerleri bir an için tamamen bilinse kâinatın geleceği kesin şekilde bilinirdi.<sup>545</sup> Oysa Newton'un tanımladığı “kütleçekim” temel fiziksel güçlerden sadece biriydi. Keşfedilecek çok şey vardı. Olan oldu, yirminci yüzyılın başında, tabiatın temelinde (parçacık seviyesine) bakılınca eski fiziğin büyüğü gitti. Yeni fiziğin keşifleriyle, kütlelerin güce eşdeğer olduğu, korunuyorsa enerjinin korunduğu anlaşıldı. Dahası, tabiatta düzenden çok düzensizliğin bulunduğu, belirsizliğin aslî bir tabiat yasası olduğu, tabiatın öngörülür süreçlerden çok öngörülemez süreçlere dayandığı farkedildi.<sup>546</sup>

Fiziğin tabiat tasvirleri değişip durabilir fakat yaratılış ilkesinin mânası değişmeden kalır: İster düzenli olsun ister düzensiz, ister belirli ister belirsiz, ister öngörülür ister öngörülemez, bütün süreçleriyle tabiat ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle gerçekleşir. Bu metafizik sabitenin analitiği, doğal güçlerin ilâhî emrin etkisiyle gerçekleştiğini ifade eder. Tabiat kuvvetleri denen fonksiyonlar nihaî seviyede “irade ürünü” olarak tarif edildiğinde, tabiatın daima ilâhî emrin etkisiyle varolduğu (sürekli yaratılıyor olduğu) ifade edilmiş olur. Peki böyle bir tarif kolayca yapılabilir mi? Ian G. Barbour meseleyi şöyle dile getirir:

Doğal düzenin yasalarının kurulmasının ötesinde Tanrı'nın doğal düzenle ilgili faaliyetinin usûlü nedir? Tanrı yasaya uyan bir dünyada nasıl faal oluyor?<sup>547</sup>

<sup>545</sup> Bk. Ian G. Barbour, a.e, 34, 35.

<sup>546</sup> Bk. B. G. Sidharth, *The Chaotic Universe*, 65.

<sup>547</sup> Ian G. Barbour, a.e, 31.

Bizce soru şudur: Rüzgarın esmesi, bulutun oluşması, tohumun çatlaması, hücrenin bölünmesi vb. doğal süreçler fiziksel güçlerle ifade edildiği aynı anda bu güçler ilâhî iradeye nasıl atfedilecektir? İlâhî emrin yaratıcı etkisinin (kudretin) fiziksel güçlerde tezahür etmesinin mânası nedir?

Birçok modern teolog fiziksel güçlerin ilâhî iradeye nisbeti üzerinde çalışmıştır.<sup>548</sup> Bu çalışmalarda ortak kanaat şu ki, sürekli yaratılışa dair mânidar bir metafizik, eğer güçlü ve değerli olmak istiyorsa, hayalî tabiat tasvirleri yerine tabiatın gerçek resmini esas almalıdır.<sup>549</sup> Bu iki kuralı belirler: (1) Tabiatın daimî yaratıcısı “Boşlukların Tanrısı” olamaz; çünkü tabiatta fiziksel güçlerle ifade edilemeyecek boşluklar gözlenmiyor.<sup>550</sup> (2) Tabiatın daimî yaratıcısı, Newton’un, hürriyetini yasalara feda etmiş Tanrı’sı olamaz; çünkü böyle bir Tanrı “kurucu” olsa da “yaratıcı” değildir.<sup>551</sup> Kitabî dinlerin Tanrı’sı, tabiattaki mevhum boşluğun değil, bütün doluluğuyla tabiatın rabbidir. Sadece mutlak yaratıcı bir ulûhiyet tabiatın dinî mânasını temin edebilir. Ancak dünyaya mutlak hâkim bir Tanrı’ya inandığımızda ibadetlerimiz ve dualarımız mânidar ve değerlidir.<sup>552</sup> Hans Schwarz’ın belirttiği gibi, tabiata mutlak hükmetmeyen bir Tanrı kabulü kaçınılmaz biçimde tabiat yasalarının tanrılaştırılması anlamına gelir. Böyle bir dünyada dua etmek sınırları yatıştıran sahte bir meditasyondan başka bir şey olmaz.<sup>553</sup> Yaratılış ilkesine göre, gerçek dünya, duanın gerçek olduğu dünyadır.

<sup>548</sup> Bk. John Polkinghorne, *Science and Providence*; Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature, and God*; Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*.

<sup>549</sup> Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, 46; John Polkinghorne, *Science and Theology*, 84.

<sup>550</sup> Krş. Arthur Peacocke, a.e, 78.

<sup>551</sup> Krş. John Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, 105.

<sup>552</sup> John Polkinghorne, *Science and Providence*, 72.

<sup>553</sup> Hans Schwarz, *Creation*, 226.

## b. Fiziksel Güçlerin Yararılması

Fizikçe tanımlanmış güçler tabiatın genel seyrinde iş gören fonksiyonlardır. Ancak “doğal güçler” fiziğin konu edindiği güçlerle sınırlı değildir. Fizik sadece tabiatın genel seyrine ait mütat fonksiyonlarla ilgilenir.<sup>554</sup> Fiziğin sahasına girmeyen birçok güç tabiatla iş görüyor olabilir. Telepati, telekinezi, durugörü, büyü vb. “paranormal” olgular modern fiziğin ilgilenmediği istisnâî doğal güçlere örnektir.<sup>555</sup> İstisnâî olanlar bir tarafa, fiziğin ilgi sahasını aşan en bâriz doğal güç “irade” fonksiyonudur. İfade ettiği “özgürlük” itibariyle hiçbir fizyolojik fonksiyona indirgenemeyen iradenin fizikçe tarif edilmesi imkansızdır.<sup>556</sup> Bu yüzden insan davranışları gibi iradeye dayanan hiçbir doğal süreç herhangi bir fizik yasasınca ifade edilemez, belirlenemez, öngörülemez.<sup>557</sup> Dolayısıyla tabiatın fiziksel güçlere dayalı komple bir teorisi mümkün olamaz.

Fiziksel güçlerin yaratılmasıyla kastettiğimiz, fizikte “temel kuvvetler” denen aslî fonksiyonların ve bunlara bağlı bütün güç değerlerinin, evrensel mekânda, ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle açığa çıkmasıdır. Tabiatın genel manzarasını oluşturan doğal süreçler birkaç temel güç fonksiyonuna dayanır. Örneğin suyun kaldırma gücü esasen bir kütleçekim fonksiyonudur. Ateşin yakması bir kimyasal reaksiyon olup temelde elektromanyetik gücün tezahürüdür. Şimşegın çakmasından yağmurun yağmasına, suyun bitki köklerinde emilmesinden yapraklarda metabolik olaylara katılmasına, kalbin ritmik nabzından göz kapağının refleksine... tabiatın genel seyrini

<sup>554</sup> Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 22.

<sup>555</sup> Bk. Eric Carlton, *The Paranormal*, 9 vd.

<sup>556</sup> Krş. Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (trc. Yılmaz Öner), 48.

<sup>557</sup> Judea Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, 108.

oluşturan süreçler temel kuvvetlerin karmaşık sistemler içinde iş görmesiyle meydana gelir.

Temel kuvvetler evrensel mekânda açığa çıkan birer etki olduğundan nihaî bir güç kaynağını ispat eder. Kuvvetin mekânda varoluşu fiziğin metafiziğe bitiştiği bir noktadır. Bu noktadan yakına doğru fizik, uzağa doğru metafizik başlar. Kuvvetin varlığa gelişinden sorumlu nihaî güç kaynağı gözlem ötesinde kaldığından metafiziğe konu olur. Bir kuvvetin fiziksel ifadesi ne olursa olsun, nihaî mânası söz konusu ifadeden bağımsızdır. Mesela kütleçekim, ister Newton'un ister Einstein'ın önerdiği denklemle ifade edilsin, bu ifade çekim gücünün nihaî mânasına dair hiçbir şey söylemez.<sup>558</sup> Bir kuvvetin nihaî açıklaması metafizik bir prensip olup kuvveti evrensel mekânda açığa çıkaran nihaî güç kaynağını tarif eder. Daha önce geçtiği üzere yaratılış ilkesi kâinatta bütün gücü Yaradan'ın emrine bağlar. Buna göre fiziksel güçler ilâhî emrin yaratıcı etkisiyle varlığa gelen fonksiyonlardır. Evrensel mekân (bütün uzay) ilâhî emrin kuşattığı, yaratıcı etkisiyle hükmettiği ortamdır. Bu varoluş ortamı, ilâhî kudretin fiziksel etkiler üzere tezahür ettiği, böylece metafiziğin fiziğe büründüğü "arayüz" olarak düşünülebilir.<sup>559</sup>

Kur'an tabiatın işleyişini ilâhî emrin yaratıcı etkisine nisbet eder: Kâinatta iş mutlaka Allah'a, Onun yaratıcı ve yönetici iradesine aittir.<sup>560</sup> Gök ve yer Onun emriyle durur; her şey Ona boyun eğer.<sup>561</sup> Göğü ve yeri mahvolup gitmesin diye tutar, daimî kılar; sema Onun tutmasıyla durur, çökmez.<sup>562</sup> Bu genel

<sup>558</sup> Krş. Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine* (trc. Nermin Arık), 8.

<sup>559</sup> Krş. Gerald L. Schroeder, *The Hidden Face of God*, 38.

<sup>560</sup> Âl-i İmrân 3/154; A'râf 7/54; Yûnus 10/3, 31; Hûd 11/123; Ra'd 13/2, 31; Rûm 30/4; Secde 32/5.

<sup>561</sup> Rûm 30/25, 26.

<sup>562</sup> Hacc 22/65; Fâtır 35/41.



hükümler tabiatın sürekli varoluşunu ilâhî iradeye bağlar. Öyle ki, “işî yönetmek,” “emriyle durmak,” “tutmasıyla durmak” gibi temsili ifadeler, tabiat sürecine ait bütün fiziksel güçleri ilâhî emrin etkisine bağlar. Böylece tabiat bütünüyle ilâhî hükümle gerçekleşir.

Görmedin mi, Allah bir bulut sürükler, sonra onu bir araya getirir, sonra onu bir yığın yapar. Derken arasından yağmurun çıktığını görürsün. Gökten, dağ gibi bulutlardan dolu indirir, istediği kimseyi onunla vurur, istediği kimseden savar. Şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri alıp götürür.<sup>563</sup>

Burada atmosfer olaylarının ilâhî iradeye bağlı meydana geliş beyan edilmekte. Bunun analitik mânası şudur: Atmosferde iş gören fiziksel güçler bağımsız olmayıp ilâhî emrin etkisine bağlıdır, bu etkiyle gerçekleşir. Hava şartları fizikçe nasıl ifade edilirse edilsin, nihaî mânada “irade edilmiş” (emredilmiş) süreçlerdir.

Tabiatın daima ilâhî iradeye bağlı gerçekleşmesi Kur’an’da ayrıntılı misaller üze açıklanır. Mesela: Allah geceyi gündüze, gündüzü geceye sarar, katar; geceyi gündüze örter; gündüzü geceden çekip çıkarır.<sup>564</sup> Güneşi doğudan getirip sabahı açığa çıkarır; gündüzü ihsan eder.<sup>565</sup> Bu ifadelerin analizinden şu çıkar: Yerkürenin dönüşünü sağlayan sabit fiziksel güç ilâhî emrin etkisiyle gerçekleşir. Bu yüzden Kur’an beyan eder: Allah isterse gece ve gündüzün düzenini bozar; geceyi veya gündüzü kıyamete dek sürdürür.<sup>566</sup> Diğer örnekler: Allah rüzgarlar gönderip bulutları sürükler, toprakları sular, bitkilere

<sup>563</sup> Nûr 24/43.

<sup>564</sup> A’râf 7/54; Ra’d 13/3; Lokmân 31/29-30; Yâsîn 36/37; Zümer 39/5.

<sup>565</sup> Bakara 2/258; En’âm 6/96.

<sup>566</sup> Kasas 28/71-72.

can verip yeri diriltir.<sup>567</sup> Tane ve tohumu çatlatır; cansızdan canlıyı çıkarır.<sup>568</sup> Göğün bağrında kanat çırpın kuşları gökte tutar.<sup>569</sup> İnsanlar faydalansın diye gemileri denizde yüzdürür; gemiler Onun emriyle yol alır.<sup>570</sup> Şimdi, topraktan havaya, kardan denize, âşına olduğumuz bütün tabiat sahası aynı fiziksel güçlerle işlediğine göre, bu ifadeler, bütün bir tabiat sürecinin aynı nihaî güç kaynağına bağlı bulunduğunu belirtmiş olur; yani ilâhî emrin evrensel etkisine.

Fiziksel güçler ilâhî emrin etkisine ait olduğundan “tabiat” nihaî mânada tamamen edilgen gramere aittir. Fiziğin dilinde “yapıcı” (âmil) olan doğal faktörler metafiziğin dilinde “yapılan” (mâmül) işlere dönüşür. Mesela taşkürede oluşan faylar, levha tektoniğine göre, fiziğin dilinde depremin âmilidir; depreme sebep olur. Metafiziğin dilinde ise faylar da deprem gibi mâmüldür; her ikisi aynı anda ve aynı ölçüde “fail” bir sebebe bağlıdır. Yaratılış ilkesine göre metafizikte yegâne bağımsız âmil ilâhî emir, yegâne mutlak fail ise emrin sahibidir. Böylece bütün doğal sebepler nihaî düzeyde bir nihaî sebep ile açıklanır; ilâhî emrin etkisiyle. Bu itibarla literatürde Allah “sebeplere sebep olan” anlamında “Müsebbibü’l-esbâb” sıfatıyla anılır.<sup>571</sup> Bu sıfat nihaî düzeyde müessirin yalnız Allah olduğunu anlatır. Aynı mânâ Batı metafiziğinde “aslı sebep” terimiyle ifade edilir: Bütün doğal faktörler “ikincil sebep” statüsünde olup aslı mertebede ilâhî iradenin hükmüne indirgenirler.<sup>572</sup>

Bu mantığa göre tabiat fiziğin dilinde doğal faktörlere atıfla açıklanırken metafiziğin dilinde ilâhî emre atıfla açıklanır. İki

<sup>567</sup> Secde 32/27; Fâtır 35/9.

<sup>568</sup> En’âm 6/95.

<sup>569</sup> Nahl 16/79; Mülk 67/19.

<sup>570</sup> İsrâ 17/66; Câsiye 45/12.

<sup>571</sup> Bk. Azizüddin Nesefî, *İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), 30.

<sup>572</sup> John Polkinghorne, *Science and Theology*, 86.

açıklama birbirine alternatif oluşturmadığından aynı anda ifade edilebilirler. Mesela “Niçin deprem oldu?” sorusuna taşküredeki kırıklara atıfla verilen cevap fiziğin diline münhasır bir cevap olur, farklı metafizik kabullere mensup insanlar tarafından paylaşılabilir.<sup>573</sup> Metafiziğe gelince sorunun cevabı taşküreye ait jeolojik fonksiyonların nihaî açıklamasıyla mümkündür. Yaradılış ilkesine göre bütün tabiat güçleri gibi jeolojik fonksiyonlar da ilâhî emrin etkisiyle gerçekleşir. Deprem, yaratıldığı için meydana gelir.

Fiziksel güçlerin metafiziği altın bir kural belirler: Tabiatın genel seyrinde fizikçe tanımsız noktalar aramak ne kadar lüzumsuz ise metafizikçe tanımsız noktalar aramak o denli anlamsızdır. Bu kural geleneksel metafiziğe ait iki terimi iptal eder. Birincisi “müdahale” terimi. Yaradılış ilkesine göre tabiat bütünüyle ilâhî emrin etkisiyle gerçekleştiği için herhangi bir doğal süreci “ilâhî müdahale” ile ifade etmek imkansızdır. Sürecin emrin değişmesiyle değişebilir fakat hiçbir durumda emirden bağımsız kalmaz. Emrin sürece müdahil olması anlamında “doğüstücülük” yaratılış ilkesine göre tabiatçı bir söylemdir. Tabiatta bütün gücün ilâhî emrin etkisine ait olması anlamında “gücün birliği” (vahdet-i kudret) müdahale sözünü bâtil kılar. İptal edilen ikinci terim “iktiran” olup bir fiilin (mesela bir davranışın) ilâhî kudret ile doğal gücün eşzamanlı etkisiyle (“iki kuvvetin iktiran etmesiyle”) gerçekleşmesi anlamına gelir.<sup>574</sup> Yaradılış ilkesine göre “iktiran” mümkün olamaz; çünkü “doğal güç” ilâhî kudret ile birlikte (ona ilaveten) etkin bir değer değil, sadece ilâhî kudret ile gerçekleşen bir değerdir. Mesela kas gücü aslen hücrede üretilen kimyasal enerji olup tabiatdaki bütün enerji türleri gibi ilâhî emrin yaratıcı etkisine aittir.

<sup>573</sup> Krş. Peter Forrest, *God without the Supernatural*, 85.

<sup>574</sup> Bk. Ebu Azbe, *er-Ravzatü l-behiyye*, 30; Lâmişî, *et-Tembîd*, 101; Gaznevî, *Usûli â-dîn*, 168.

Kanun biçiminde ifade edilen sabit fiziksel fonksiyonlar (tabiat kanunları) ilâhî emrin “kararlı” etkisiyle açıklanır. İlâhî emrin kararlı etkisi ilâhî iradenin “kurucu” hükmünden ötürüdür. Tabiatın kuruluşuna ait sabit fiziksel değerler ilkeli bir yaratılış sağlamaktadır. Mesela çekim gücünün sabit değeri, gücü evrensel mekânda varlığa çıkaran ilâhî emrin istikrarına bağlıdır. Buna göre sabit fiziksel fonksiyonlar bağımsız olmadığı gibi değişmez de değildir. Bir doğal fonksiyona “kanun” denmesi mutlak bir kural olmasından değil, genel bir kural olmasındandır. Bir tabiat kanunu sınırlı gözlemlere dayanan bir genellemedir.<sup>575</sup> Bir doğal fonksiyonu zorunlu bir sabite sanmak basit bir genelleme hatasıdır.<sup>576</sup> Doğal fonksiyonları mutlak değişmez (hükmedilemez) gören tabiatçılar sınırlı gözlemlerden anlamsızca mutlak hükümler çıkarırlar. Tabiata dair mutlak bir hükmün ancak metafizik bir hüküm olabileceğini, gözlemle sağlanamayacağını fark etmezler. Bu yüzden bilimsel bir “mutlak kanun” imkansızdır.<sup>577</sup> Whitehead’in deyimiyle, bir tabiat yasası tabiatın muvakkat bir âdetinden başka bir şey değildir.<sup>578</sup>

İlâhî iradenin kurucu hükmü literatürde “Allah’ın âdeti” (*âdetullah*) şeklinde isimlendirilir.<sup>579</sup> Buna göre Allah âdet hârici (kural dışı) irade ettiğinde tabiatın mûtat seyri değişir, kanun bozulur, sıradışı bir süreç açığa çıkar. Tabiatın sıradanlığı aşması, beklentiye muhalefet etmesi daima muhtemeldir. Sebeplilik (illiyet) açısından söylersek, normal şartlar altında gerçekleşmesi beklenen bir şey (sonuç) meydana gelmeyebilir. Geleneksel örneğe müracaat edersek, ateşe tutulan pamuğun yanmaması (yani havadaki oksijenin pamuktaki karbonla reaksiyona girmemesi)

<sup>575</sup> Rudolph Carnap, *An Introduction to the Philosophy of Science*, 3, 207.

<sup>576</sup> D. M. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, 11, 17.

<sup>577</sup> D. M. Armstrong, a.e, 3, 6.

<sup>578</sup> Bk. Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, 20.

<sup>579</sup> Bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, 66 vd.

kural dışı olsa da mümkündür. Söz konusu reaksiyon yerine istisnâî bir durum gerçekleşebilir. Çünkü Yaradan'ın kurucu emrinin hükmü yine Onun muhalif bir emriyle iptal edilebilir. Gazzalî'nin meşhur ifadeleri:

Tabiatta sebep ile neticenin beraberliği zorunlu değildir. Mesela ateşe tutulan pamuğun yanmaması bizce mümkündür. [...] Çünkü fâil Allah'tır. [...] Pamuğu iradeyle yakan Odur. Tabiatçı filozoflar der ki, "Ateşin yakma tabiatı zorunludur; irade eseri yakıyor değil. Ateşe tutulan pamuk zorunlu olarak yanar." Bizim reddettiğimiz budur.<sup>580</sup>

Kelamcılar şunda ittifak eder ki, tabiatta bütün neticeler aksi mümkün sonuçlardır; hiçbiri zorunlu değildir.<sup>581</sup> Şu halde bir şeyin tabiatı sırf bir "itiyat" olup "tabiatı gereği" meydana gelen hiçbir şey yoktur. Tabiatta mûtat olana muhalif (hârikulâde) şeylerin yaratılması mümkündür. Mesela boşluğa bırakılan taş, Allah isterse, düşmeyip yukarı çıkabilir.<sup>582</sup> Mucizenin imkanı bunu ifade eder. Mucize Allah'ın süregelen âdetini bozmasıyla (hilaf-ı âdet irade etmesiyle) gerçekleşir.<sup>583</sup> Buna göre mucize tabiatın ortadan kalkması değil, sıradan bir tabiatın sıradışı bir tabiatla yer değiştirmesidir. Gazzâlî sözü şöyle bağlar:

Madde her şeyi kabul eder. İşte, toprak bitkiye, bitki hayvana dönüşüyor. Mucize, Allah'ın kudretiyle, bunun daha hızlı ve birden olmasıdır. Asânın ejderhaya dönüşmesi vs. böyledir. Bunda garipsenecek bir şey yok.<sup>584</sup>

<sup>580</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 225, 226.

<sup>581</sup> Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 59.

<sup>582</sup> Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti ş-Şeyh*, 131, 132, 133; Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, II, 680, 681.

<sup>583</sup> Krş. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû*, 132; İsferyâîni, *et-Tebîr*, 169.

<sup>584</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 232.

Kelamcıların bu mutlak anti-natüralizmi Aristocu natüralist felsefeye bir cevaptır. Önce geçtiği üzere Aristo tabiatın maddî özünü bağımsız farzeder; dolayısıyla maddî öze bağlı fiziksel güçleri yaratıcı iradeden bağımsız görür. Bu görüş tabiatçı “özcülük” fikrinin temelidir.<sup>585</sup> Günümüz bilimsel özcülüğüne göre fiziksel güçler nesnelere oluşturan özün zorunlu sonuçlarıdır.<sup>586</sup> Şu halde tabiatı oluşturan özün niteliği değişmediği sürece doğal fonksiyonların değişmesi (tabiat kanunlarının bozulması) mümkün değildir. Mesela su özünde bir hidrojen-oksijen bileşimidir; bu öz sabit kaldığı sürece suyun ıslak, akışkan, şeffaf vb. tabiatı zorunludur.<sup>587</sup> Görüldüğü üzere bilimsel özcülük fiziksel güçlerin ve tabiat kanunlarının mutlak değişmez olduğunu öne sürmüyor; ancak değişmelerini doğal özün değişmesine bağlıyor. Buradan tabiatçılık çıkmaz. Ne var ki doğal özün irade eseri olmadığını (yaratılmadığını) varsaydığında bilimsel özcülük tabiatçılığa dönüşür. Doğal özün ilâhî emrin etkisiyle varolduğu kabul edildiğinde ise artık fiziksel güçlerin bağımsızlığı ve tabiat kanunlarının değişmezliği öne sürülemez. Bundan başka, tabiatçı özcülüğün en büyük sorunu, suur, vicdan, irade vb. ruhî tezahürlerin bedensel özle ifade edilemeyeşidir. Bu sebeple, insanı konu alan bilimsel disiplinlerin (biyolojinin bile) tabiatçı özcülüğe dayanması mümkün olamaz.<sup>588</sup>

Tabiatın karmaşık ve kararsız süreçleri hususen ilâhî iradenin serbest hükmüyle ilgilidir. Yaradan’ın serbest yaratışıdır ki öngörülemez bir tabiat içinde dua etmeyi mümkün ve anlamlı kılar. Oysa öngörülebilir doğal süreçler tabiatın genel seyrinde kanıksanırlar, duaya ihtiyaç hissettirmezler. Güneşin doğması ve batması için (gece ve gündüz için) dua etmiyoruz;

<sup>585</sup> Brian Ellis, *The Philosophy of Nature*, 1, 9, 11.

<sup>586</sup> Brian Ellis, *Scientific Essentialism*, 1, 111, 127.

<sup>587</sup> Brian Ellis, a.e, 6, 217, 219.

<sup>588</sup> Brian Ellis, a.e, 168, 170, 177.

çünkü dünyanın düzenli dönüşünü kanıksamış bulunuyoruz. Karmaşık ve kararsız doğal süreçlerde durum değişir. Süreçteki belirsizlik güçlü öngörülere elvermediği için sürecin geleceği belirsizliğe çöker, duaya ihtiyaç hissedilir; yağmurun yağması, çocuğun sağlıklı doğması, işimizin başarıya ermesi için dua etmemiz gibi. Tabiat içinde dua etmek, doğal sürece hükmeden ilâhî iradeye başvurmak demektir. Bu mânada dua “güç” ifade eder. Modern zamanlarda bilimsel natüralizmin etkisiyle duanın gücünden gaflet edilmiş olmalı. Fiziksel güçler irade edilmeyen (yaratılmayan) fonksiyonlar kabul edildiğinde kararsız doğal süreçler sadece belirsiz değil asla belirlenemez süreçlere dönüşür. Tabiata hükmeden irade inkar edildiğinde dua etmenin anlamı kalmaz.<sup>589</sup>

Modern tabiat anlayışına göre karmaşık ve kararsız doğal süreçlerde “belirsizlik” ve “öngörülemezlik” temel iki vasıftır. Bu vasıflar fiziğin temelinde başlar. Kuantum mekânîğine göre atomaltı fonksiyonların izafi belirsizliği ve öngörülemezliği ortadan kaldırılamaz.<sup>590</sup> Halbuki aynı belirsizlik ve öngörülemezlik bütün kaotik süreçler için geçerlidir. Metabolizmadan canlı popülasyonuna, taşküredeki levha hareketlerinden atmosfer olaylarına, nihayet toplumsal hayatın akışına kadar tabiatın her sahasında ve seviyesinde mutlak bir belirsizliğe ve öngörülemezliğe rastlanır.<sup>591</sup> Süreç ne kadar karmaşık ve kararsız bir dinamik gösterirse, düzensizlik ve belirsizlik o derece artar; uzun vadede mutlak bir öngörülemezlik ortaya çıkar.<sup>592</sup> Mesela atmosfer olayları atmosferin aşırı karmaşık dinamiğinden ötürü kısa vadede “tahmin” uzun vadede “ümit” edilebilir.

<sup>589</sup> Nancey C. Murphy, “Does Prayer Make a Difference,” 242, 243.

<sup>590</sup> Bk. Tony Hey, Patrick Walters, *The New Quantum Universe*, 21.

<sup>591</sup> Bk. Ian Stewart, *Does God Play Dice?: The Mathematics of Chaos*, 2.

<sup>592</sup> Bk. Nicholas Rescher, *Complexity: A Philosophical Overview*, 45.

Kıscacası karmaşık sistemlerde “sürpriz” esastır.<sup>593</sup> Tabiatçı söyleme göre doğal süreçte ortaya çıkan sürpriz “şans” eserdir. Şans nedir? Tabiatın irade edilmediğini varsayan tabiatçılıkta “şans” iradesiz işleyen sürecin “rastgele” (değilse bile “öngörülemez”) sonucudur.<sup>594</sup> Yaratılış ilkesine göre ise “şans” eğer sadece öngörülemezliği ifade etmiyorsa boş bir terimdir; çünkü tabiatta irade edilmemiş bir süreç olmadığından kasıtsızca rastgelen bir sonuç yoktur. Sonucu bilmeyişimiz, asla bilemeyecek olmamız, sürecin irade edilmediği anlamına gelmez. Şimdi, şans kelimesinin analizinden çıkan şu ki, ilâhî iradeye olumlu veya olumsuz atıfta bulunmaksızın, yani ya yaratılışçı ya tabiatçı olmaksızın, hiçbir doğal sürecin nihâî açıklaması yapılamaz.

Fiziksel güçler irade edilmekte (yaratılmakta) olduğundan tabiat mutlak açık bir sistemdir. Tabiatın kapalı bir sistem olmadığı, bundan önce, insanî iradeyle ispat edilebilir: Özgürlüğü bakımından hiçbir mekânîge ait olmayan irade fonksiyonu tabiat sisteminde kesin bir açıklık oluşturur. İnsanı içeren tabiat böylece fiziğin dünyasını aşarak psikolojinin dünyasına genişler.<sup>595</sup> Bundan başka, ilâhî irade itibarıyla tabiatın mutlak açık bir sistem olduğunu insanî iradenin temsiliyle anlayabiliriz: İlâhî irade ile tabiat süreci arasındaki alâka, insanda irade ile davranış arasındaki alâkaya teşbih edilebilir. İnsanda iradî tavrın hiçbir mekânîge sığmayıp belirsiz kalmasına benzer biçimde, fiziksel güçlerin Yaradan tarafından irade edilmesi tabiat sürecini kapalı bir mekânîğin ötesine taşır, tabiatta belirsizliği ve öngörülemezliği mutlak kılar.<sup>596</sup> Buna göre tabiatta “şans” veya “rastlantı”

<sup>593</sup> Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe, “Uncertainty and Surprise: An Introduction,” 3.

<sup>594</sup> Bk. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 98; Arnold Benz, *The Future of the Universe*, 35.

<sup>595</sup> Bk. Karl R. Popper, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, 78, 114, 122, 129.

<sup>596</sup> Krş. Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, 134.



denen ihtimaller nihaî mânada ilâhî iradenin serbest hükmüne aittir. Böylece doğal sürecin taşıdığı belirsizlik ve öngörülemezlik ilâhî iradenin serbest hükmüne “perde” olur. Şu mânada ki, tabiatı ortaya çıkan herhangi bir sonuç ile ilâhî irade arasındaki bağ fiziksel usulde tespit edilemez.<sup>597</sup> İlahî irade ile doğal süreç arasındaki sebeplilik bağı iman ile sezilse bile hemen daima ör-tük kalır.<sup>598</sup>

Fiziksel güçlerin metafiziğini şöylece özetlemek mümkün: Bütün doğal fonksiyonlar nihaî seviyede ilâhî emrin etkisine aittir. Böylece, kararlı ve kararsız, belirli ve belirsiz, öngörülebilir ve öngörülemez bütün doğal süreçler ilâhî iradeye bağlı kalır. Tabiatın kararlı süreçleri ilâhî iradenin sabit hükmünden doğarken kararsız süreçler ilâhî iradenin serbest hükmünü saklar. Evrensel mekânda hiçbir fiziksel değer ilâhî iradenin hükmünden bağımsız gerçekleşmediği için tabiat bütünüyle ve daima açık bir sistemdir. Şu halde tabiatı ilâhî iradeye atfedilecek boşluklar aramak anlamsızdır; çünkü “boşluk” her fiziksel değerın gerçeklik kazandığı bütün bir mekândır. Fiziksel değerın kalıcılığını ifade eden korunum yasası bu nihaî mânayı etkilemez, ilgilendirmez.

Her olgu yalnız korunum prensibinden çıkmış olmuyor, aynı zamanda ve daha önce bir yaratılış prensibinden doğuyor. O halde pozitif bilimler işlerini bitirdiklerinde varlık esasından tarif edilmiş değil, sadece doğası ve devamlı kanunlarıyla tarif edilmiş olacaktır. Geriye onu asıl yaratıcı kaynağında tanımak kalıyor.<sup>599</sup>

<sup>597</sup> Krş. John Polkinghorne, *Science and Theology*, 89; Ian G. Barbour, *Religion and Science*, 101.

<sup>598</sup> Krş. John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, 72, 74; Vernon White, *The Fall of a Sparrow*, 96; Taede A. Smedes, *Chaos, Complexity, and God*, 179, 180.

<sup>599</sup> Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* (trc. Ziya Ülken), 148.

Yaratılış ilkesine ait bu metafizik, tabiatla ilâhî iradenin hükmünü aramak yerine tabiatı ilâhî iradenin hükmünde arar. Tabiatla ilâhî emrin izine rastlamak yerine ilahî emrin izine “tabiat” adını verir. Natüralist faraziyenin rağmına tabiatla bağımsız hiçbir süreç bulunmadığını kabul eder. Varsayım yerine Kitab’ın öğretisine dayanır.

Bahsimizi fiziksel güçlerin metafiziğine dair bir düşünce deneyiyle kapatalım. Düşündüğüm deney dört farklı metafizik tutumu karşı karşıya getiriyor. Birincisi, fiziksel güçlerin irade edilmediğini, üstüne üstlük doğal sürecin daima belirli doğrultular izlediğini varsayan determinist tabiatçılık. İkincisi, fiziksel güçlerin irade edilmediğini fakat doğal sürecin belirsiz doğrultular izleyebileceğini öngören indeterminist tabiatçılık. Üçüncüsü, fiziksel güçlerin prensipte bağımsız olduğunu, fakat tabiatla ilâhî müdahaleye elverişli boşluklar bulunduğunu kabul eden Teist tabiatçılık. Dördüncüsü, fiziksel güçlerin daima ilâhî iradeye bağlı olduğunu, doğal sürecin hiçbir durumda bağımsız kalmadığını kabul eden mutlak yaratılışçılık. Sadece sonuncusu yaratılış ilkesini ifade eder:

Bir  $t$  ânında özdeş üç paralel nehir düşünüyoruz. Üç genç (A, B, C) nehirlerin üzerindeki köprülerden sarkmış,  $t$  ânında, özdeş üç saman çöpünü ( $S_1, S_2, S_3$ ) aynı noktalara, aynı fiziksel değerler (eşit momentumlar vs.) üzere bırakıyorlar. Ancak C samanını bırakırken bir şey mırıldanıyor. Bakıyoruz ki bir dakika sonra  $S_1$  ve  $S_2$  farklı iki noktadan geçerken  $S_3$  (farklı bir güzergah izlemesine rağmen)  $S_1$  ile aynı noktadan geçiyor. Bunun üzerine C gülümsüyor: “Saman çöpüm A’nınkiyle aynı noktadan geçsin diye dua etmiştim; duam kabul edildi.” Yamaçta oturmuş deneyi seyreden Einstein (determinist bir tabiatçı olarak) kendini kötü hissediyor: “Bütün çöplerin aynı güzergahı izleyip aynı noktadan geçmesi gerekiyordu. Gençler bizi aldatmıyorsa tabiatla bir şeyler oluyor.” Çimenlere uzanmış Heisenberg (indeterminist

bir tabiatçı olarak) başını sallıyor: “İki çöpün de aynı noktadan geçmesi ne kadar ilginç. Bu tabiattan her şey beklenir.” Karşı yamaçta oturan Whitehead (Teist bir tabiatçı olarak) teoloji yapıyor: “Tanrı muhtemelen  $S_1$  ve  $S_2$ 'ye karışmadı; doğal seyirlerine bıraktı.  $S_3$ 'ün seyrini C'nin duası üzre belirledi.” Çimenlere oturmuş Kur'an okuyan Gazzâlî başını kaldırmadan şöyle söylüyor: “Üç saman çöpü de Yaradan'ın irade ettiği doğal seyirlerde yol aldı. İmanından ötürü C'yi tebrik ederim.”

### c. Doğal Çevrenin Yarattılması

Doğal çevre etrafımızı saran tabiat sahasıdır. Doğal çevrenin yaratılmasından kastımız içinde yaşadığımız tabiat sahasının sürekli yenilenerek varedilmesidir. Esasen ne insanın varoluşunu çevresinden ne de çevrenin varoluşunu insandan bağımsız konuşmak mümkün. Çünkü her iki varlık sınırsızca birbirine katılıp karışır. Ben çevremle varolmaktayım, çevrem benimle. Buna münasip biçimde Kur'an insanın yaratılışını çevrenin yaratılışıyla birlikte anlatır. İnsanın, tıpkı çevresi gibi, ilâhî emrin hükmünde olduğunu beyan eder. Çevre içinde boğulmamak için her şeyin mutlak sahibine yönelmeyi salık verir:

De ki, Allah size bir fenalık murad etse sizi Ondan kim koruyacak, veya sizin için bir rahmet istese? Allah'tan başka ne bir dost ne bir yardımcı bulamazlar.<sup>600</sup>

Doğunun ve batının Rabbi. Ondan başka tanrı yok. Sadece Onu vekil tut kendine.<sup>601</sup>

Kur'an doğal çevrenin yaratılışına dair mufassal bir beyan sunar. Hususen çevrenin hayatî bileşeni olarak havanın sürekli yenilenişine, hava şartlarının yaratılışına değinir:

<sup>600</sup> Ahzâb 33/17.

<sup>601</sup> Müzzemmil 73/9.

Allah rüzgarları gönderir de bulut kaldırır. Bulutu gökte istediği gibi yayar, parça parça eder. Derken arasından yağmurun çıktığını görürsün. Onu kullarından istediğine yağdırınca nasıl da sevinirler.<sup>602</sup>

Allah yağmuru semadan bir ölçüyle yağdırır; onunla ölü yurtları yeşertir.<sup>603</sup> Rüzgarları rahmetinin önünde müjde diye gönderir; yani yağmurdan önce rüzgar estirir. Bulutları cansız bir diyara sürer, su indirir, yağmurdan ümit kesilmişken.<sup>604</sup> Tatlı suyu buluttan indiren insan değil; oysa Yaradan istese onu acı yapardı.<sup>605</sup> Allah insanlara şimşeği gösterir, hem korku hem ümit olur. Ağır bulutlar inşa eder, yıldırım gönderir, onunla çarpar.<sup>606</sup> İstese havayı bozar da kiminin işini akim bırakır. İstese şükürsüzlerin ürünlerini bir âfet ile vurur.<sup>607</sup> İstese rüzgarı dindirir de yelkenliler denizde kalakalır. İstese kabahatlerinden ötürü fırtınayla batırır onları; oysa çoğunu bağışlar.<sup>608</sup>

Doğal çevrenin canlı bileşenleri de sürekli bir yaratılış yaşar. Kur'an şunları söyler: Allah gökten indirdiği suyu menbalara ulaştırır, onunla çeşit çeşit ürünler çıkarır. Toprağa verdiği suyla her tür üründen bitirir.<sup>609</sup> Ağaçları bitirip büyütür. Meyveler Onun bilgisiyile tomurcuğundan çıkar. Bitki Onun izniyle filizlenir, meyve verir.<sup>610</sup> Allah tohumu ve çekirdeği çatlatır; cansızdan canlıyı çıkarır, canlıdan cansızı. Ürünleri çıkarır; hepsinin yenişini ve tadını farklı kılar.<sup>611</sup> Hayvanlardan süt

<sup>602</sup> Rûm 30/48.

<sup>603</sup> Zuhruf 43/11.

<sup>604</sup> A'râf 7/57; Fâtır 35/9; Şûrâ 42/28.

<sup>605</sup> Vâkıa 56/68-70.

<sup>606</sup> Ra'd 13/12-13.

<sup>607</sup> Ahzâb 33/9; Kalem 68/18-19.

<sup>608</sup> Şûrâ 42/32-34.

<sup>609</sup> Nahl 16/11; Zümer 39/21; Secde 32/27.

<sup>610</sup> A'râf 7/58; İbrâhîm 14/25; Fussilet 41/47; Vâkıa 56/71-72.

<sup>611</sup> En'âm 6/95; Ra'd 13/4; Vâkıa 56/63-64.

içirir insanlara, meyvelerden şıra. İnsanlara gökten rızık indirir, yerden rızık çıkarır; hepsi de ölçüyle.<sup>612</sup> Her canlıyı hükmü altında tutar; her şeyi gözetir. Dışının gebe kalması ve doğurması Onun bilgisiyledir. Balıkların denizdeki, kuşların gökteki seyrine hükmeder.<sup>613</sup>

Bu beyanlar tabiat sahasında istikrarın ve yeniliğin ilâhî emirle sağlandığını anlatır. Sarahatle ilan eder ki istikrar üzere yenilenen bir doğal çevrede yaşamak Yaradan'ın muttasıl ihsanıdır. Çevrenin âsude varoluşu zorunlu veya kendinden değildir. Yaradan'ın hükmüyle herhangi bir biçimde bozulması muhtemeldir. Kur'an görünüşçü gafletin unuttuğu bu ihtimali hatırlatır. Tabiata hükmeden yaratıcı iradeye yönelmeyi tavsiye eder. Misalen:

Şer işleri planlayanlar, Allah'ın onları yerin dibine geçirmeyeceğinden veya hiç farketmedikleri yerden azabın gelmeyeceğinden eminler mi?<sup>614</sup>

Burada “emin olmak” tabiatın istikrarına aldanarak Yaradan'ın hükmünü unutmak hâlidir.<sup>615</sup> Bu gaflete karşı Kur'an şunları duyurur: Allah gökten veya yerden azap göndermeye kadirdir.<sup>616</sup> Aldanılan doğal istikrarın harab olması için her şeyi yıkıp geçen bir rüzgar göndermesi yeter.<sup>617</sup>

Doğal çevrede ilâhî hükmü unutarak yaşamak, önce geçtiği üzere, tabiatçı bir tutumdur. Bir tabiatçı için doğal çevrenin yenilenmesi irade edilmeden gelişen karmaşık olaylar dizisidir. Çevrenin varoluşuna hükmeden büyük ölçüde şans faktörüdür.

<sup>612</sup> Bakara 2/267; A'râf 7/32; Nahl 16/66-67; Mü'min 40/13; Şûrâ 42/27.

<sup>613</sup> A'râf 7/163; Hüd 11/56, 57; Fussilet 41/47; Fil 105/3-4.

<sup>614</sup> Nahl 16/45.

<sup>615</sup> Bk. Yûsuf 12/107; İsrâ 17/68; Mülk 67/17.

<sup>616</sup> En'âm 6/64, 65.

<sup>617</sup> Ahkaf 46/24, 25.

Bu tabiatçı görüşe bazıları “şansçılık” (*tychism*) adını verir.<sup>618</sup> Yaratılış ilkesine göre doğal çevre bütünüyle ilâhî hükme bağlı olduğundan şansçılık bâtıldır. O halde tabiatın kırılğan düzenine aldanmaksızın, düzeni sağlayan Yaradan’a güvenmek gerekir. Bir bölgeyi çekirge sürüsünün istila etmesinden bir yere göktaşı düşmesine, bir hastalığın salgın hâle gelmesinden hastalığa çare bulunmasına, sosyal bir hareketin başarılı olmasından nihayet zayıflamasına kadar her türden doğal süreç hakkında yaratılış ilkesi aynı şeyi söyler: Olan yaratılmıştır; ne yaratılacaksa olacak odur. Bu yüzden “dua etmek” doğal çevre içinde “çaba göstermek” değerindedir. İnsan tabiat sürecine elinin emeğiyle katıldığı gibi dilinin duasıyla da katkıda bulunur.

Doğal çevrenin geleceği Yaradan’ın takdîrine bağlıdır. Dünyanın geleceği ise mukadderdir. Allah tabiatın genel düzenini muayyen bir tarihte tahrip edecek, sonra onu yenileyerek muazzam bir tabiat sahasına dönüştürecektir. Bu büyük değişim Kur’an’ın lisanında “kıyamet” olarak anılır.<sup>619</sup> Kıyamet, dünyanın yıkılmasından itibaren yeni bir dünyanın yaratılıp ölülerin diriltilmesini içine alan köklü inkılâbı ifade eder. Kur’an yer yer kıyameti ilk yaratılışla karşılaştırır, ilâhî kudret açısından ikisi arasında fark olmadığını hatırlatır:

Gökleri ve yeri yaratan Allah’ın, insanları benzer şekilde yeniden yaratmaya kadir olduğunu görmezler mi? Onlar için şüphe olmayan bir ecel koydu. Ama zalimler inkârden dönmediler.<sup>620</sup>

Tabiatı ilâhî iradeye nisbet etmeyen natüralizm doğal çevrenin geleceği hakkında umutsuzdur. Tabiatın geleceğine dair

<sup>618</sup> S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism*, 6.

<sup>619</sup> Bakara 2/113; Âl-i İmrân 3/77; Nisâ 4/87; İsrâ 17/58; Mü’minün 23/16; Kasas 28/42; Zümer 39/67; Câsiye 45/26; Kiyâme 75/6.

<sup>620</sup> İsrâ 17/99.

en iyimser kurgular güneşin ömrüyle sınırlar dünyanın ömrünü. Nihayet her şey mutlak bir belirsizliğe çöküp kalır. Yaradılış ilkesi ise hiçbir şeyin belirsiz kalmadığını anlatır. Kur'an dünyanın ve insanlığın âkıbetini katiyetle bildirir; kıyameti ve âhireti ayrıntısıyla haber verir. En mühimi, güzel ve kalıcı bir dünya soran insana "cennet" müjdesiyle cevap verir.

#### d. İnsan Ferdinin Yaradılması

İnsan ferdinin yaratılmasından kastımız her insanın ana rahminde varedilmesi, kendinden önce yaratılmış bir doğal çevrede hayata mazhar kılınmasıdır. Yaradılış ilkesine göre insan varoluşunu doğal çevreye (anne babasına vs) değil, çevreyi yaratan Allah'a borçludur. Bu mutlak borç itibarıyla "şükür" insanın aslı vazifesidir. Kur'an lütufkâr bir yaratılışla hayata mazhar kıldığını hatırlatır insana, onu şükre çağırır:

Allah sizi annelerinizin karnından çıkardı, bir şey bilmiyordunuz. Sizin için duyuş, gözler ve yürekler varetti. Belki şükredersiniz.<sup>621</sup>

O sizi annelerinizin karnında, üç karanlık içinde, hilkat üstüne hilkatle yaratır. Budur Rabbiniz Allah. Onundur mülk. Ondan başka tanrı yoktur. O halde hakikatten nasıl dönüyorsunuz?<sup>622</sup>

Ey insan, seni yaratan, seni düzelten, seni ölçülü kılan, seni istediği sûrete koyan cömert Rabbine karşı seni aldatan nedir?<sup>623</sup>

İnsan görmüyor mu, bir zaman yoktu, Allah onu bir damla sıvıdan yarattı.<sup>624</sup> Bir damla sıvıdan, gören ve duyan bir insan

<sup>621</sup> Nahl 16/78.

<sup>622</sup> Zümer 39/6.

<sup>623</sup> İnfitar 82/6-8.

<sup>624</sup> Hüd 11/51; Yâsin 36/22, 77; Abese 80/18, 19.

yaratan, insanın kendisi değil, onun Rabbi.<sup>625</sup> Bir damla sıvı ki insan nazarında pis bir şeydir; Allah onu sağlam bir yere (rahme) yerleştirir, ona safha safha bir hilkat takdîr eder.<sup>626</sup>

İnsanı çamurdan süzülü bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir yerde (rahimde) bir damla sıvı yaptık. Sonra bir damla sıvıdan bir kan pıhtısı yarattık, kan pıhtısından bir et parçası, et parçasından kemikler yarattık ve kemiklere et giydirdik. Sonra onu bir başka hilkat üzre inşa ettik. En güzel yaratan Allah ne yücedir!<sup>627</sup>

Allah istediğini belli bir süre kadar ana rahminde tutar, sonra bir bebek olarak dünyaya çıkarır.<sup>628</sup> İnsana rahimde istediğince şekil verir.<sup>629</sup> İstediyine kız çocuk ihsan eder, istediğine erkek çocuk; istediği kimseyi de kısır yapar. Ne isterse onu yaratır.<sup>630</sup>

Bunlar metafiziğe münhasır beyanlar. İnsanın bir damla sıvıdan safha safha yaratıldığı âşikâr bir olgu. Kur'an bu olguyu mâlum vechile tasvir edip nihaî açıklamasını temin eder. İnsan ferdinin yaratılışı emriyolojik açıdan nasıl tarif edilirse edilsin metafizik bakımdan tarif sabittir: Rahimde gerçekleşen yaratılış süreci bütünüyle ilâhî iradeye bağlıdır; her embriyolojik fonksiyon ilâhî emrin etkisine aittir. Olgular insanın yaratılışının muazzam bir genetik açılım olduğunu göstermektedir. Üreme hücrelerinin birleşmesiyle oluşan yeni genetik kod bebeğin yaratılışına esas teşkil eder.<sup>631</sup> O kadar ki, aynı zigottan ayrılıp gelişen ceninler (aynı yumurta ikizleri) hemen

<sup>625</sup> Vâkıa 56/58-59; Me'âric 70/39; İnsân 76/2.

<sup>626</sup> Mü'min 40/68; Nüh 71/14; Kiyâme 75/40; Mürselât 77/20-23; Alak 96/2.

<sup>627</sup> Mü'minûn 23/12-14.

<sup>628</sup> Hacc 22/5.

<sup>629</sup> Âl-i İmrân 3/6.

<sup>630</sup> Şûrâ 42/49-50.

<sup>631</sup> Bk. Keith L. Moore, T. V. N. Persaud, *The Developing Human*, 36 vd.



tamamen aynı görünümüne sahip olur.<sup>632</sup> Bu durum dışında her bebeğin genetik kodu kendine özgüdür. Anne babadan taşınan genler mayoz bölünme vb. süreçlerde sınırsız ihtimaller içinden öngörülemez tarzda seçildiğinden iki eşten nasıl bir bebeğin dünyaya geleceği önceden bilinemez.<sup>633</sup> Bu belirsizlik ilâhî iradenin hükmünü saklar. Allah'ın nasıl bir kişi yaratacağı meçhul kalır.

Ferdî yaratılışın genetik açıklımla ifade edilemeyen yönü ferdin ruh kazanarak varolmasıdır. İnsanın şuur, vicdan, irade gibi ruhî kabiliyetler ile dünyaya gelmesi şunu kesin kılar ki insan ferdinin yaratılışı genetiği aşan bir süreçtir.<sup>634</sup> Ruhun fizyolojik yapılarla bağı ne olursa olsun, fizyolojiyle ifade edilemeyen özel bir vasıf olduğu apaçık. Ruhu bedene sirayet etmiş “latif bir cisim” veya “mücerret bir cevher” şeklinde tarif eden geleneksel kelam söz konusu özel vasfı belirtmek ister.<sup>635</sup> Gelişim psikolojisi insanda ruhaniyetin cenin safhasında ortaya çıktığını, doğumu takiben gelişerek inkişaf ettiğini söyler.<sup>636</sup> Bu konuda Kur'an'ın metafizik beyanı şudur:

Yarattığı her şeyi güzel kıldı. İnsanın yaratılışını bir çamurdan başlattı. Sonra onun neslini değersiz bir sıvıdan (ersuyundan) süzülü bir özden varette. Sonra onu düzelitti, ona kendi ruhundan üfledi. Sizin için duyuş, gözler ve yürekler varette. Ne kadar az şükrediyorsunuz.<sup>637</sup>

Bu âyet sarahatle belirtir ki insan ferdinin yaratılışı ona ruh verilmesiyle tamamlanır. Demek ruh ceninle aynı dönemde

<sup>632</sup> Bk. Bruce M. Carlson, *Human Embryology and Developmental Biology*, 49.

<sup>633</sup> Bk. Keith L. Moore, T. V. N. Persaud, *a.g.e.*, 16.

<sup>634</sup> Bk. Geoffrey Madell, *Mind and Materialism*, 2, 3.

<sup>635</sup> Bk. İbn Hazm, *İlmü l-keîâm*, 23, 24; Abdüllatîf Harpûti, *Tenkîhu l-keîâm*, 144.

<sup>636</sup> Ramazan Özçankaya, *Ruh: İçimizdeki Biz*, 150.

<sup>637</sup> Secde 32/7-9.

varedilir. Bu mânada Gazzâlî ruhun bedenden önce varolduğu fikrini bâtıl sayar.<sup>638</sup> Öte yandan “üfleme” sözüyle kastedilen açık olmadığından, Kur’an, ruhun varlığa geliş keyfiyetini müphem bırakır. Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) ruhun varlığa geliş sürecine meleğin nezaret ettiğini belirtir.<sup>639</sup> Bundan başka, ruhun mâhiyeti, bedenle nasıl alâka kurduğu da meçhul kalır. Bu bir “sır” kabul edilir literatürde; Allah’ın bilgisine mahsus bir gizem.<sup>640</sup>

İnsan doğumu takiben yeniden yeniye yaratılır; büyür, olgunlaşır, yaşlanır. İnsanın sürekli yaratılışı ölümle son bulur; beden köklü bir yıkıma uğrar. Kur’an ferdî varoluşun dünya günleriyle sınırlı olmadığını bildirir. Ölüm ötesinde yeni bir yaratılış yaşanacağını duyurur. Kıyamette fanî dünya ebedî bir dünyaya tebdil edileceği gibi her insan ferdi de yeniden yaratılarak ebedî hayata mazhar kılınacaktır.<sup>641</sup> Kur’an insanın yeniden yaratılışını çoğu zaman ilk yaratılışına kıyas ederek anlatır. İkincisinin birincisi gibi doğal olduğunu belirtir:

Ey insanlar, yeniden dirilmekten şüpheniz varsa, sizi bir topraktan yarattık, sonra bir damla sıvıdan, sonra bir kan pıhtısından, sonra şekli belli belirsiz bir et parçasından; gerçeği size apaçık kılalım diye.İstedüğimizi adı konmuş bir vakte kadar rahimlerde durdururuz; sonra sizi bir çocuk olarak çıkarırız; sonra tam gücünüze ulaşın diye yavaşatırız. Kiminiz vefat eder; kiminiz ömrün en düşkün çağına bırakılır ki bilgiliyken bir şey bilmez hâle gelsin. Yeri kupkuru ölmüş görürsün; ne zaman ki ona su indiririz, kıpırdar, kabarıp ve her türden güzel bitki çifti bitirir.<sup>642</sup>

<sup>638</sup> Gazzalî, *Meâricü'l-kuds*, 109.

<sup>639</sup> Buharî, “Bedü'l-halk,” 6; Müslim, “Kader,” 1.

<sup>640</sup> Gazzalî, *Meâricü'l-kuds*, 113; Abdülatîf Harpûti, *Tenkîhu'l-keîlâm*, 142.

<sup>641</sup> Hûd 11/7; Nahl 38/38-40; Meryem 19/66-68; Rum 30/56; Duhan 44/56.

<sup>642</sup> Hacc 22/5.

Kur'an'ın açık mantığına göre ilkin yaşanmış ve hâlen yaşanmakta olan yaratılışın kıyamette yeniden yaşanmasını garipsemek anlamsızdır.<sup>643</sup> Kur'an bu garipsemeyi sade olduğu kadar güçlü bir cevapla iptal eder: İnsanı ilkin kim yarattıysa kıyamette yine o yaratacak; kemikleri bedende ilkin kim inşa ettiyse kıyamette yine o inşa edecektir.<sup>644</sup> İnsan ferdinin yeniden yaratılması, geleneksel tefsirde, çoğu zaman, toprağa karışmış bünyenin tabiat içinden toplanarak yeniden kurulması şeklinde tasavvur edilir.<sup>645</sup> Daha mâkul bir tasavvur şudur: Her insan ferdi, dünyevî hüviyeti üzre, ana rahminden sonra bu kez toprağın bağrında, doğal fakat bambaşka bir süreçte, yeni baştan inşa edilip yaratılacaktır. Her fert ölümle bozulan bütünlüğüne yeniden kavuşacak, yeni âlemin hikmetine göre muamele görecektir.

### e. Hayat Seyrinin Yaratılması

Hayatın seyrinden kastımız toplumsal hayatın akışı. Toplumda hayat küçük büyük sayısız bileşenin içiçe girdiği olay örgüleriyle akar. Sınırsız karmaşıklığın getirdiği belirsizlik iradî davranışın belirlenemezliğiyle birleşir, mutlak öngörülemez bir dinamik ortaya çıkar. Her toplumsal gelişme bütün bir toplumun varlığına sıkı sıkıya bağlıdır; ayrıntısıyla öngörülemez bir zuhurdur.<sup>646</sup> Hayat seyrinin yaratılması toplumda yaşanan olayların ilâhî iradenin hükmüyle ortaya çıkması anlamına gelir. Bu metafiziği Kur'an "*Hepsi Allah'ın nezdinden.*"<sup>647</sup> sözüyle özetler. Bu mutlak beyan toplumda her şeyin ilâhî takdir üzre gerçekleştiğini anlatır.<sup>648</sup>

<sup>643</sup> Krş. Eşarî, *el-Luma*, 21.

<sup>644</sup> A'râf 7/29; İsra 17/51; Yâsîn 36/79.

<sup>645</sup> Bk. Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 65.

<sup>646</sup> Bk. P. Lemay ve dğr., "Quality of Life: A Dynamic Perspective," 293; Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe, "Uncertainty and Surprise: An Introduction," 6.

<sup>647</sup> Nisâ 4/78.

<sup>648</sup> Bk. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 201; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 330.

Yaratılış ilkesine göre hayatın seyri insanî iradenin eseri değildir. İnsan iradesiyle hayatın seyrine katılır, bu âşık; fakat hayatın seyri insanın hükmünde kalmaz, onu aşar. Başka bir deyişle, insan hayatın yaratılışına katılır, fakat bir şey yaratmaz. Hiçbir toplumsal olay ferdin hükmüne sığmadığından, insan hayatta hiçbir şeyin yaratıcısı değildir.<sup>649</sup> Bebeği emzirip besleyen anne bebeğin rabbi olamaz; çünkü bebeğin büyümesine katkıda bulunsa da hükmedemez.<sup>650</sup> Ferdî davranışlar dahil, toplumda her şey, “her şeyin rabbi” sıfatıyla Allah’ın hükmünde gerçekleşir.<sup>651</sup>

Toplum gibi sınırsız karmaşık bir etkileşim sisteminde parçanın hükmü bütünün hükmünden ayrılamaz. Parçaya mutlak hükmetmek için bütüne hükmetmek gerekir; bir şeyi belirlemek için her şeyi belirleyebilmek şarttır. Bu itibarla, herhangi bir olaya mutlak hükmeden ilâhî irade bütün bir hayata hükmediyor demektir. Bu, insanlara ait iradî davranışların da ilâhî iradeye bağlı bulunduğu anlamına gelir. Aksi halde Yaradan’ın hayata mutlak hükmettiğinden bahsedilemez; çünkü toplumsal hayatın temelinde insanın iradî davranışı vardır.

Hayatın seyrine ait sıradan bir olay örgüsü düşünelim: Parkta yürüyen gencin gözüne bir iş ilanı ilişir, işe müracaat eder, çalışmaya başlar, iş arkadaşının kardeşiyle evlenir, yeşil gözlü bir çocuğu olur. Bu kurguda gencin iş ilanına rastlamasından çocuğun yeşil gözlü olmasına kadar uzanan süreçte nice olay birbirine o derece bağlı örgülenmiştir ki bir tek unsurun (mesela parka gitme iradesinin veya evlenme iradesinin) değişmesi, çocuğun değil yeşil gözlü doğmasını, varlığa gelmesini bile belirsiz kılar. Çocuğun varoluşunu ilâhî iradeye atfetmek için,

<sup>649</sup> Bk. Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 638; Râzî, *el-Kaza ve'l-kader*, 41.

<sup>650</sup> Bk. Eşarî, *el-İbâne*, 83.

<sup>651</sup> Bk. Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 594; Cüveynî, *el-İrşâd*, 187; Râzî, *el-Kaza ve'l-kader*, 77; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 54; İbn Hümâm, *el-Müsâvere*, 119.

bahsi geçen bütün olay örgüsünü, dayandığı iradî davranışlar dahil, ilâhî iradeye bağlamak zorunludur. Demek, yaratılış ilkesine göre, insanın hürriyeti nisbî bir hürriyettir; insan hakkında “mutlak özgürlük” bâtıldır.

Önce geçtiği üzere “kader” bütün varoluşun Yaradan tarafından belirlendiğini anlatır. Kadere göre insan davranışları ve bütün uzantıları ilâhî takdîre bağlıdır. İnsânî hayat ilâhî iradenin hükmünde seyrederek.<sup>652</sup> İnsânî irade ilâhî iradenin hükmüyle kuşatılır; ilâhî vesayet altında çalışır. Bu mânada ferdî davranışa klasik kelimada *kesb* denir. Bu terim davranışın ilâhî hükme bağlı gerçekleştiğini anlatır.<sup>653</sup> İlahî iradenin insanî iradeye vesayet etmesi, Kur’an’da, “*Allah istemedikçe siz isteyemezsiniz.*”<sup>654</sup> sözüyle özetlenir. Bunun ötesinde Kur’an ilâhî iradenin insanî iradeyi nasıl kuşattığını, ona nasıl vesayet ettiğini belirtmez. Bilgisinden yoksun olduğumuz bu husus literatürde “kaderin sırrı” şeklinde anılır.<sup>655</sup> Bu gizem sebebiyle hayatın seyrinde insanî iradenin hükmü kesin çizgilerle belirlenemez. Herhangi bir olayda ferdî özgürlüğün sınırları kesin biçimde saptanamaz. Fakat iki şey katîdir: (1) Yaradan, ezeli hikmetinin gösterdiği mutlak iyilik üzere hükmettiğine göre, hayatın seyrine karışan kötülük yaratılmış fertlerin iradesine mensuptur. (2) Hayatın seyri ferdin hükmüne sığmayıp mutlaka Yaradan’ın hükmünde kaldığına göre, hayata ait iyilik mutlaka ilâhî rahmet ve kereme mensuptur. Kur’an’ın ifadesiyle:

Gördüğün her iyilik Allah’tandır, başına gelen her kötülük  
nefsinden.<sup>656</sup>

<sup>652</sup> Bk. Mâtürîdî, *et-Teuhîd*, 230, 292; Nesefî, *et-Tembîd*, 72, 73.

<sup>653</sup> Bk. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 210; Mâtürîdî, *et-Teuhîd*, 226, 228; Eşarî, *el-Luma*, 76.

<sup>654</sup> İnsân 76/30; Tekvîr 81/29.

<sup>655</sup> Makdisî, *el-İktisad fî'l-îtikad*, 151; İbn Ebu'l-Îz, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Tahâviyye*, 320; İbn Teymiyye, *el-Kaza ve'l-kader*, 120; Birgivî, *Ravzâtü'l-cennât*, 20.

<sup>656</sup> Nisâ 4/79.

Hayatın ferdî seyrine dair Kur'an şunları söyler: Yaradan kulları üzerinde hükümandır. Başa gelen her şey Allah'ın izniyledir; her şey Allah'tan. Allah'ın hükmettiğinden başkası insanın başına gelmez. Allah müminin mevlâsıdır; kuluna yetendir. İnsan Ondan talep ederse O karşılık verir. Her canın yapıp ettiğini görüp gözetir.<sup>657</sup> Fayda vermek Allah'ın elinde. O istemedikçe insan kendine ya da başkasına ne zarar ne de fayda verebilir. İnsan gayret eder; başarmak Allah'ın izniyle. Yardım Allah'ın nezdindedir. İsteddiği kimseyi yardımıyla destekler.<sup>658</sup> Hususî rahmetini istediği kimseye bahşeder. İsteddiği kimseye kat kat ihsanda bulunur. İhsan Allah'ın elinde. Bütün insanlar Allah'a muhtaç; Allah mutlak zengin, senâya lâayık.<sup>659</sup> Allah, insanı yaratan, doğruya erdiren, doyurup içiren, hastalandığında iyileştiren, canını alan ve yeniden can verendir. Kimine ihtiyarlık vaktine dek ömür verir. Hiç kimse Onun izni olmadan ölmez.<sup>660</sup> Allah insanların gönüllerine hükmeder. İnsan ile kalbi arasına girer.<sup>661</sup> Kim isterse Rabbine doğru yol tutar, doğrulur, ilâhî hitaba kulak verir, anlar; lâkin Allah istemedikçe kimse isteyemez, anlayamaz.<sup>662</sup> Kimse Allah'ın izni olmadan iman etmez. Allah isteseydi bütün insanlık yüce gerçeğe inanır, bir tek ümmet olurdu. Fakat Allah istediği kimseyi dalâlette bırakır, istediği kimseyi doğruğu erdirir.<sup>663</sup>

Toplumsal hayatın metafiziği milletlerin ve medeniyetlerin metafiziğini de ifade eder. Buna göre “tarih” ilâhî iradenin

<sup>657</sup> Nisâ 4/78-79; En'am 6/60, 61; Tevbe 9/51, 129; Ra'd 13/33; Zümer 39/36; Mü'min 40/60; Teğâbün 64/11.

<sup>658</sup> Âl-i İmrân 3/13; A'râf 7/188; Enfâl 8/10; Yûnus 10/49; Hûd 11/88; Yûsuf 12/66-68; Zümer 39/44.

<sup>659</sup> Bakara 2/261, 269; Âl-i İmrân 3/73-74; Yûsuf 12/56; Fâtır 35/15; Şûrâ 42/19.

<sup>660</sup> Âl-i İmrân 3/145; Nahl 16/70; Şu'arâ 26/78-81.

<sup>661</sup> En'am 6/110; Enfâl 8/24.

<sup>662</sup> Müddessir 74/56; İnsân 76/29-30; Tekvîr 81/28-29.

<sup>663</sup> En'am 6/111; Yûnus 10/99, 100; Nahl 16/93.

hükümünce seyrederek. Bu konuda Kur'an şunları söyler: Allah bir toplumu onlar kendini değiştirmedikçe değiştirmemez. Bir toplum için fena bir hal murad ettiğinde onu geri çevirecek kimse yoktur. İsterse bir toplumu yeryüzünden siler, onların yerine kimi isterse onu getirir, şimdiki toplumları öncekilerin yerine getirdiği gibi.<sup>664</sup> Allah toplumları da yaptıklarını da yaratandır.<sup>665</sup> İnsana ayıbını örtmesi ve güzelleşmesi için giysi vermiş, yol alması için binek hayvanlar ve gemiler ihsan etmiştir. Onun ihsanı olmadan bu nimetlere erişilemezdi.<sup>666</sup> İnsanlara bir ihsanı da onları nice vasıtalarla taşıması, karada ve denizde yol aldırmasıdır. Öyle ki, denizde yüzen gemiler Onundur.<sup>667</sup> Allah milletlere mâmur bir hayat ihsan eder.<sup>668</sup> Yazıdan avcılığa bütün medenî ve beşerî mârifetler, ki insan bunları bilmezdi, Allah'ın öğretmesiyle varlığa çıkmıştır.<sup>669</sup>

Allah evlerinizi size bir sükûn yeri yaptı. Hayvanların derilerinden hem göç hem yerleşme vaktinde kolay yüklenebileceğiniz yuvalar (çadırlar) yaptı; yine yünlerinden, yapağıklarından ve kıllarından bir süreye dek faydalanacağınız ev eşyası ve geçimlikler varetti. Allah yarattığı şeylerden size gölgelikler, dağlarda sizin için barınaklar yaptı. Sıcaktan koruyacak elbiseler, savaşta muhafaza edecek zırhlar yaptı size. Ona teslim olun diye Allah size nimetini böyle tamamlar.<sup>670</sup>

Hayatın ilâhî hükme bağlı seyretmesi Allah'a teslim olmayı gerektirir; Ona güvenmeyi, Ona yönelmeyi, Ondandır istemeyi,

<sup>664</sup> En'âm 6/133; Ra'd 13/11.

<sup>665</sup> Sâffât 37/96.

<sup>666</sup> A'râf 7/26; Zuhuruf 43/12-13.

<sup>667</sup> Yûnus 10/22; Yâsîn 36/41-44; Rahmân 55/24.

<sup>668</sup> Hûd 11/61.

<sup>669</sup> Bakara 2/282; Mâide 5/4; Alak 96/4-5.

<sup>670</sup> Nahl 16/80-81.

Ondan ümit etmeyi. Bu yüzden *tevekkül* en önemli ahlakî umdeler arasındadır.<sup>671</sup> Tevekkül içinde fert iradesinin nisbiliğini kavrar, kayıtsızca kendine güvenmeyi bâtil bulur. Nihâî seviyede sadece Allah'a güvenir, Ona yönelir.<sup>672</sup> Bunun pek güzel bir ifadesi Hazret-i Peygamber'in (*aleyhisselam*) "istihâre" duasıdır. *İstihâre* herhangi mühim bir konuda Allah'tan hayırlı olanı istemek, Onun merhametli iradesine sığınmak, Onun kudretine müracaat etmek demektir. Birinci adımda, insanî görüşe ve güce nihâî değer atfetmenin yanlışlığını anlatır; ikinci adımda, Yaradan'ın mutlak hikmetine ve kudretine teslim olmayı ifade eder:

Allahım, Senden, ilmin üzere iyilik istiyorum. Senden, kudretin üzere inayet istiyorum. Senden, büyük cömertliğin üzere ihsan diliyorum. Senin gücün yeter, ben güç yetiremiyorum. Sen bilirsin, ben bilmiyorum. Sen bilinmezleri bilensin. Allahım, eğer biliyorsan ki bu iş benim için hem dinim hem yaşantım hem âkıbetim hakkında iyidir, onu bana takdîr et, kolaylaştır, sonra bereketli kıl. Eğer biliyorsan ki bu iş benim için hem dinim hem yaşantım hem âkıbetim hakkında kötüdür, onu benden beni ondan çevir, bana her hâlükârda hayırlı olanı takdîr et, sonra beni ona razı kıl.<sup>673</sup>

Bu teslimiyet şuuru Kur'an'ın temel bir tâlimi, Yusuf sûresinin de anafikridir. Çocukluğunda gördüğü sâdık bir rüya Yusuf Peygamberin (*aleyhisselam*) hayat serencâmesini özetlemiştir.<sup>674</sup> Demek, Yusuf'un, uzun seneleri ve sayısız insanî iradeyi kapsayan hayatı, ona rüyayı gösteren Yaradan'ın hükmünde seyretmiştir. Kardeşlerinin Yusuf'a fenalık etmesinden

<sup>671</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/122; Nisâ 4/81; Mâide 5/11; Enfâl 8/49; Tevbe 9/129; Yûsuf 12/67; Şûrâ 42/10; Mümtehine 60/4; Mülk 67/29.

<sup>672</sup> Bk. Kuşeyri, *er-Risâletü l-Kuşeyriyye*, 163; Serrâc, *el-Luma*, 78.

<sup>673</sup> Buhârî, "Da'avât," 48.

<sup>674</sup> Bk. Yûsuf 12/4-6, 100.



hükümdarın onu hapisten çıkarmasına kadar sayısız iradî eylem ancak ilâhî iradenin kuşatıcı hükmüyle vuku bulmuş, âyete atıfla söylersek, ancak Allah istediğinde onlar isteyebilmiştir. Sûrenin anafikrini vurgulayan cümle, yaratılış ilkesinin de belîğ bir ifadesidir:

Allah işine mutlak hâkindir, fakat insanların çoğu bilmez.<sup>675</sup>

---

<sup>675</sup> Yûsuf 12/21.

## Sonuç

**K**ur'an'ın beyanını referans çerçevesi kabul eden bu kitapta gözlem dünyası olarak tabiatın nihaî mânada nasıl varolduğunu araştırdık. Bulduğumuz, etraflıca anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız, literatürde *tekvîn* sözüyle ifade edilen yaratılış ilkesidir. Bütün süreçleriyle tabiatın Allah'ın yaratıcı emriyle gerçekleştiğini belirten, böylece her türden tabiatçılığı iptal eden bu ilkenin açılımı şöyledir:

- ✓ Tabiat daima ve mutlaka ilâhî iradeye bağlıdır. Doğal süreçler mutlaka irade edilmiş süreçlerdir. İlâhî irade keyfî bir isteği ifade etmez; mutlaka hikmet belirtir. Tabiatın varoluşuna ait bütün değerler ilâhî hikmetten kaynaklanır. Doğal süreci varlığa çıkaran ilâhî emir basit bir buyruk değil, sürecin taşıdığı bütün bilgiyi sağlayan mükemmel bir buyruktur. İlâhî hikmetin ezeli kıymeti tabiatın kıymetini temin eder. İlâhî emrin evrensel etkisine “kudret” denir. İlâhî emir kudretli bir söz tezahürüdür. Tabiat sürecine ait bütün fiziksel güçler nihaî seviyede ilâhî kudretten kaynaklanır. İlâhî emir ruhanî bir tesirle evrensel mekânı kuşatarak tabiata hükmeder.
- ✓ Tabiatın ilk yaratılışı gözlem dünyasının kuruluşudur. Tabiatın ne kadar zamanda ve hangi tarihî süreçlerde kurulduğu konusu metafiziğin sahasına girmez; bu yüzden Kur'an'ın beyanında yeralmaz. Kur'an tabiatın hangi irade ve hikmet üzere kurulduğunu anlatır. Yaratılış hikmetinin bir kutbu Yaradan'ın insana ihsanı, diğer kutbu insanın Ona ibadetidir. Kur'an tabiatın ilk yaratılışına ait

hemen hiçbir meselede “tabiat tarihi” yapmaz. Ne dünyanın yaşından, ne canlı türlerinin ortaya çıkış keyfiyetinden bahseder. Kur’an’ın ilk yaratılışa dair beyanı metafiziğe münhasır kalır. Tabiat tarihine dair herhangi bir teoriyle kıyaslanması anlamlı değildir; bilimsel bilgiyle doğrulanması veya yanlışlanması söz konusu olamaz. Bu hüküm canlı türlerinin varoluşu hakkında geçerli olduğu kadar insan soyunun varlığa gelişi hakkında da geçerlidir. Kur’an ne canlıların ne de insanın ilk hilkatine bir tabiat tarihi meselesi olarak değinmez. İlk insan ferdinin veya çiftinin hangi tarihî süreçte yaratıldığından bahsetmez. Buna göre, hilkatın tarihi nasıl olursa olsun, insan ruhaniyetiyle müstesna yaratılmış, böylece ahlakî bir sorumluluk üstlenmiştir.

- ✓ Tabiatın sürekli yaratılışı tabiatın yeniden yeniye varedilmesidir. Sürekli yaratılışın temelinde fiziksel güçlerin yaratılması yatar. Fiziksel güçler nihâi seviyede ilâhî emrin evrensel etkisine dayanır. Tabiatın sabit süreçleri ilâhî iradenin kurucu hükmüyle, ilâhî emrin kararlı etkisiyledir. Tabiat kanunları tabiata takdîr edilen genel seyrin çizgileridir. Belirsizliğin egemen olduğu karmaşık ve kararsız tabiat süreçleri hususen ilâhî emrin serbest etkisiyle ilgilidir. Öngörülemez doğal süreçler hakkında ilâhî iradeye müracaat etmek insanın kârıdır. İlâhî iradenin belirleyici gücünden yardım istemek anlamında “dua” tabiat içinde vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Doğal çevre, çevrede insan ve hayatın bütün bir seyri Yaradan’ın hükmündedir. Daimî varoluşta insanî iradenin hükmü âşikâr, fakat çizgileri belirsizdir; çünkü ilâhî iradeyle mutlaka kuşatılır, ilâhî vesayet altında çalışır. Kur’an, Allah istemedikçe insan isteyemez, der. İnsan mutlak özgür değil o halde. Nisbî bir hürriyet onunkisi.

Yaradan ezeli hikmetine adadığı mutlak hürriyetiyle hayata hükmeder. İnsan ise nisbî hürriyetinin mesuliyetini üstlenir.

Yaratılış ilkesi İslam metafiziğinin temelidir. Müslümana, dünyanın nasıl durduğunu, dünyada nasıl durmak gerektiğini anlatır. Mümin için hayatın en büyük meselesi, yani “Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?” sorusu, yaratılış ilkesiyle çözülmüştür. Bu çözüm, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insana Tanrı’nın inayetidir. Buna göre insan öz varlığını iki defa sınırsızca Yaradan’a borçlanır. Birincisi, ilkin yaratılarak dünyaya gelmesi; ikincisi, ölümün ardından yeniden yaratılarak ebedî dünyada sonsuzluğa mazhar olmasıdır. Birincisi vuku bulduğundan ibadeti mânidar ve gerekli kılar. İkincisi vaad edildiğinden ümide ve duaya mesnet olur. Böylece yaratılış ilkesi tabiatçılığın yol açtığı her türden nihilizmi iptal eder. Ufkunu tutan *felâh* imkanıyla sınırsız bir değer taşır. Dünyayı hikmet açısından ezeliyete, netice bakımından ebediyete bağlamakla hayata mutlak kıymet atfeder. Duyurur ki dünyada bulunmak mutlaka mânalı, değerli, önemlidir. İslam, bu mâna, değer ve önem üzere kurulmuş daimî bir insanîyet ve medenîyet potansiyelidir. Bu potansiyel önce “ebedî saadet” ümidine yaslanır, sonra “iyilikle yaşamak” şuuruyla beslenir. Birincisine “cennet” ikincisi “ihsan” denir. Cennet ile ihsan arasındaki alâkanın özü şudur: Cennet ihsana çağırır, ihsan cennete götürür. İslam insanîyetinin ve medenîyetinin temel formülü budur.



## Bibliyografya

- Abduh, Muhammed b. Hasan Hayrullah, *Risâletü't-tevhîd*, Mısır 1960.
- Abdülkerim el-Hatîb, *el-İnsan fî'l-Kur'ani'l-Kerîm: Mine'l-bidâyeti ile'n-nihâye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1979.
- Abdülkerîm Zeydân, *es-Sünenü'l-ilâhiyye fî'l-ümem ve'l-cemâ'ât ve'l-efrâd fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993.
- Adams, George P., *Man and Metaphysics*, Columbia University Press, New York 1948.
- Adler, Alfred, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (trc. Kamuran Şipal), Say, İstanbul 1998.
- , *Understanding Human Nature* (İngilizce trc. Walter Beran Wolfe), Greenberg Publishers, New York 1946.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasarıf: İslam'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz, İstanbul 1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Kahire 1313.
- Albayrak, Hâlis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule, İstanbul 1993.
- Aliyyü'l-Kari, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Kitabi'l-Fikhi'l-ekber*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1984.
- Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî'tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1997.
- Âmidî, Seyfeddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed, *Ebkâru'l-efkâr*

- fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dâru'l-kütüb ve'l-vesaiki'l-kavmiyye, Kahire 2002.
- , *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm* (nşr. Hasan Mahmud Abdül-latif), Kahire 1971.
- , *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Hasan Mahmud eş-Şâfiî), Kahire 1983.
- Aristoteles, *Fizik* (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi, İstanbul 2001.
- , *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), Dost Kitabevi, Ankara 1997.
- , *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal, İstanbul 1996.
- Armstrong, D. M., *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Augustine, *Confessions* (trc. Albert C. Outler), Barnes & Noble Classics, New York 2007.
- , *The Literal Meaning of Genesis* (trc. John Hammond Taylor, S.J.), Newman Press, New York ve New Jersey 1982.
- Aune, Bruce, *Metaphysics: The Elements*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, New York 1952.
- Azîz Mahmud Hüdayî, *Âlemin Yaradılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru* (trc. Kerim Kara, Mustafa Özdemir), İnsan, İstanbul 2003.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*, Mısır 1955.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts.
- , *Kitâbü Usûli'd-dîn*, Dâru'l-âfaki'l-cedîde, Beyrut 1981.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *İcâzü'l-Kur'ân*, Mısır 1951.
- , *el-İnsaf fî mâ yecibü itikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi*, Beyrut 1986.

- , *et-Temhid fi r-red 'ale l-Mülhideti l-Mu'attıla ve r-Râfıza ve l-Havâric ve l-Mu'tezile*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1947.
- Barbour, Ian G., *Nature, Human Nature, and God*, Fortress Press, Minneapolis 2002.
- , *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, Harper SanFrancisco, New York 1997.
- , *When Science Meets Religion*, Harper SanFrancisco, New York 2000.
- Barrow, John D., Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York 1994.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Behe, Michael J., *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 1996.
- Benz, Arnold, *The Future of the Universe: Chance, Chaos, God*, Continuum, New York 2000.
- Bergson, Henri, *Metafizîğe Giriş* (trc. Barış Karacasu), Ankara 1998.
- Beyâzizâde, Ahmed b. Hasan b. Sinâneddîn, *el-Usûlü l-münîfe li l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-İ'tikad ve l-hidâye ilâ sebîli r-reşâd* (nşr. es-Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1988.
- , *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sahibi ş-şerî'a*, Beyrut 1985.
- , *Kitâbü l-Esmâ' ve s-sıfât*, Beyrut 1984.
- , *Şu'abü l-îmân* (nşr. Ebû Hacer Muhammed Zaglul), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Beyzâvî, Kadı Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Tavâli'ü l-envâr min metali' l-enzar* (nşr. Abbas Süleyman), Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.
- Birgivî, Mehmed Efendi, *Ravzâtü l-cennât fî usûli l-i'tikad*, İstanbul 1305.



- Bourgeois, Patrick L., *The Religious within Experience and Existence: A Phenomenological Investigation*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1990.
- Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* (trc. Ziya Ülken), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1998.
- Bradley, F. H., *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Oxford University Press, Oxford 1946.
- Britton, Karl, *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge University Press, Londra 1969.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câm u 's-Sahîh*, İstanbul 1979.
- Bunge, Mario, *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*, Pergamon Press, Oxford 1980.
- Bush, Guy L., "What do We Really Know about Speciation?", *Perspectives on Evolution* (nşr. Roger Milkman), Sinauer Associates, Sunderland, Massachusetts 1982.
- Campbell, Bernard G., *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations*, Aldine Publishing Company, New York 1980.
- Campbell, Neil A., *Biology*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Redwood City, California, 1993.
- Capra, Fritjof, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Shambhala, Boston 1991.
- Carlson, Bruce M., *Human Embryology and Developmental Biology*, Mosby, St. Louis, Missouri, 1999.
- Carlton, Eric, *The Paranormal: Research and the Quest for Meaning*, Ashgate, Burlington 2000.
- Carnap, Rudolph, *An Introduction to the Philosophy of Science* (nşr. Martin Gardner), Dover Publications, New York 1995.
- , "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" (İngilizce trc. Arthur Pap), *Logical Positivism* (nşr. A. J. Ayer), The Free Press, Glencoe, Illinois 1959.

- Case-Winters, Anna, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.
- Chaisson, Eric, *Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos*, Columbia University Press, New York 2006.
- Chardin, Pierre Teilhard de, *İnsanın Tabiattaki Yeri* (trc. H. Hüsrev Hatemi), İşaret, İstanbul 1990.
- Cilî, Kutbeddîn Abdülkerîm b. İbrahîm, *el-İnsânü'l-kâmil fî ma rifeti'l-evâhiri ve'l-evâil*, Mısır 1316.
- Coleman, Richard J., *Competing Truths: Theology and Science as Sibling Rivals*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 2001.
- Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1957.
- , *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), İmge, Ankara 1999.
- Collins, James, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1959.
- Copan, Paul, William Lane Craig, *Creation Out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Apollos ve Baker Academic, Leicester ve Grand Rapids 2004.
- Crick, Francis, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Charles Scribner's Sons, New York 1994.
- Cristian, William A., *Meaning and Truth in Religion*, Princeton University Press, New Jersey 1964.
- Cupitt, Don, *Creation out of Nothing*, SCM Press & Trinity Press International, Londra ve Philadelphia 1990.
- Curtis, Helena, *Biology*, Worth Publishers, New York 1983.
- Cüveynî, İmamü'l-harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1978.
- , *Kitabü'l-İrşâd ilâ kavâtî'l-edilleti fî usuli'l-i'tikad* (nşr.

- Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mektebetü'l-Hâncı, Mısır 1950.
- , *Luma ü'l-edille fî kavâ'idî 'akaidi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1987.
- , *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, el-Meârif, İskenderiye 1969.
- Dârimî, Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Dımeşk 1996.
- Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, D. Appleton and Company, New York 1889.
- Davies, Paul, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin of Life*, Allen Lane the Penguin Press, Londra ve New York 1998.
- Dawkins, Richard, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), Tübitak, Ankara 2002.
- , *The God Delusion*, Houghton Mifflin Company, Boston ve New York 2006.
- Dembski, William A., *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, InterVarsity Press, Illinois 1999.
- Dennes, William Ray, *Some Dilemmas of Naturalism*, Columbia University Press, New York 1960.
- , "The Categories of Naturalism", *Naturalism and the Human Spirit* (nşr. Yervant H. Krikorian), Columbia University Press, New York 1945.
- Dennett, Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Touchstone, New York 1996.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), İstanbul 1983.
- , *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), Ankara 1947.
- Drees, Willem B., *Creation: From Nothing until Now*, Routledge, New York 2002.
- Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ, Ankara 1992.

- Durrant, Michael, *The Logical Status of God and the Function of Theological Sentences*, The Macmillan Press, Londra 1973.
- Eames, S. Morris, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, Southern Illinois University Press, Illinois 1977.
- Ebû Azbe, Hasan b. Abdülmuhsin el-Eşarî, *er-Ravzatü'l-behiyye fi mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtüridiyye*, Haydarabad 1322.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut 1998.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Evhadüzzaman Hibetullah b. Alî b. Melkâ, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, İsfahan 1415.
- Ebu's-Suûd, Mehmed el-Îmâdî, *Îrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1994.
- Einstein, Albert, *Ideas and Opinions* (nşr. Carl Seelig; trc. Sonja Bargmann), The Modern Library, New York 1994.
- Ellis, Brian, *Scientific Essentialism*, Cambridge University Press, New York 2001.
- , *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*, McGill-Queen's University Press, Ithaca 2002.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1960.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmail, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Riyad 1400.
- , *Kitâbü'l-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, Kahire 1975.
- , *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve htilâfû'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1969.
- Fahrî, Mâcid, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), Birleşik, İstanbul 2000.
- Falk, Darrel R., *Coming to Peace with Science: Bridging the Worlds between Faith and Biology*, InterVarsity Press, Illinois 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Fusûsu'l-hikme* (nşr. Ali Evcebi), Tahran 2003.

- , *Kitâbü't-Ta'likat (el-A'mâlü'l-felsefiyye içinde)*, Beirut 1992.
- Farukî, İsmail R., *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 2000.
- Fazlu'r-Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1994.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Hanbelî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî usulî'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Dâru'l-Meşrik, Beirut 1974.
- Feynman, Richard, *Fizik Yasaları Üzerine* (trc. Nermin Arık), Tübitak, İstanbul 1999.
- FitzPatrick, William J., *Teleology and the Norms of Nature*, Garland Publishing, New York 2000.
- Forrest, Peter, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra 1996.
- Franz, Marie-Louise von, *Creation Myths*, Shambhala, Boston ve Londra 1995.
- Frankl, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı* (trc. Selçuk Budak), Öteki, Ankara 2000.
- Freedman, Roger A., William J. Kaufmann III, *Universe*, W. H. Freeman and Company, New York 2008.
- Freund, Philip, *Myths of Creation*, W. H. Allen, Londra 1964.
- Gaznevî, Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî, *Kitâbü Usulî'd-dîn*, (nşr. Ömer Vefik ed-Dâûk), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beirut 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1967.
- , *el-İktisad fî'l-i'tikad* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve dğr.), Ankara 1962.
- , *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'âni esmâillâhi'l-hüsna* (nşr. Fazluh Şahade), Dâru'l-Maşrik, 1971.
- , *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beirut 1988.

- , *Miškâtü'l-ervâr*, Matbaatü's-Sıdk, Mısır 1322.
- , *el-Münkız mine'd-dalâl*, Dimeşk 1939.
- , *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Dârü'l-Meârif, Mısır, ts.
- Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.
- , *Varoluş ve Psikiyatri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Gibson, Arthur, *God and the Universe*, Routledge, Londra ve New York 2000.
- Gilis, Charles-Andre, *İslam ve Evrensel Ruh* (trc. Alpay Mut), İnsan, İstanbul 2004.
- Gilkey, Langdon, *Nature, Reality, and the Sacred: The Nexus of Science and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Godfrey-Smith, Peter, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2003.
- Goerke, Heinz, *Linnaeus* (Almanca'dan trc. Denver Lindley), Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Gould, Stephen Jay, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine, New York 1999.
- , *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002.
- Grey, Mary, *Introducing Feminist Images of God*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Griffin, David Ray, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press, Albany 2000.
- Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (trc. Mahmut Kanık), Verka, Bursa 1999.
- , *The Multiple States of the Being* (nşr. Samuel D. Fohr; trc. Henry D. Fohr), Hillsdale 2004.
- Habgood, John, *The Concept of Nature*, Darton, Longman and Todd Ltd., Londra 2002.

- Hamilton, Virginia, *In the Beginning: Creation Stories from Around the World*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego 1988.
- Hampshire, S. N., “Metaphysical Systems”, *The Nature of Metaphysics* (nşr. D. F. Pears), Macmillan & Co Ltd., Londra 1957.
- Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenk ihu l-kelâm fî akaidi ehli l-İslâm*, İstanbul 1330.
- Harris, Errol E., *The Reality of Time*, State University of New York Press, Albany 1988.
- Harrison, Paul, *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books, Boston 1999.
- Hartshorne, Charles, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany 1984.
- Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl’s Hayy bin Yaqzan*, E. J. Brill, Leiden 1974.
- Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Karadeliklere* (trc. Sabit Say, Murat Uraz), Doğan Kitap, İstanbul, ts.
- Hempel, Carl G., “The Empiricist Criterion of Meaning”, *Logical Positivism* (nşr. A. J. Ayer), The Free Press, Glencoe, Illinois 1959.
- Hey, Tony, Patrick Walters, *The New Quantum Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Hick, John, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, Hampshire ve Londra 1988.
- , *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York 1964.
- Hooft, Gerard ’t, *In Search of the Ultimate Building Blocks*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998.

- Hull, R. Bruce, *Infinite Nature*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra 2006.
- Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding* (nşr. Antony Flew), Open Court, La Salle, Illinois, 1992.
- , *Dialogues Concerning Natural Religion* (nşr. Martin Bell), Penguin Books, Londra 1990.
- Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe* (trc. Latif Boyacı), İnsan, İstanbul 1996.
- İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Endelüsî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahya), Kahire 1975.
- , *Füsûsu'l-hikem*, Beyrut 1980.
- İbn Ebu'l-İz, Ebu'l-Hasan Sadreddîn Alî b. Alî b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahaviyye*, Beyrut 1993.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî, *Mücerredü makalâti ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- , *İlmü'l-keâm alâ mezhebi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), el-Mektebu's-sekafî, Kahire 1989.
- , *el-Usûl ve'l-fürû'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahhârü'l-Hulefâ'*, el-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1992.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivasî, *el-Müsâyere fi'l-'akaidi'l-müniciye fi'l-âhire*, Kahire 1317.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Miftâhu dâri's-sa'ade ve menşûru vilâyeti'l-İlmi ve'l-irâde*, Beyrut, ts.



- , *Şifâü'l-âlîl fî mesâilî'l-kaza' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*, Beyrut 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Kudâme el-Makdisî, *el-İ'tikad* (nşr. Âdil Abdülmünim Ebu'l-Abbas), Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah, *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, Beyrut 1992.
- , *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* (nşr. el-Eb Kinvâtî, Said Zâyed), İntişârât-ı Nâsır-ı Husrev, y.y., 1363.
- , *eş-Şifâ: es-Sema'ü't-tabî'î* (nşr. Cafer Âlyâsîn), Dâru'l-menâhil, Beyrut 1996.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sifât*, Beyrut 1998.
- , *el-Kaza' ve'l-kader*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1991.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülğaffar, *el-Mevâkıf fî'l-ilmî'l-kelem*, Kahire, ts.
- İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir, *et-Tebîr fî'd-dîn ve'temyüzü'l-fırakî'n-nâciye'ani'l-fırakî'l-hâlıkîn* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelem ve'l-hikme*, İstanbul 1336.
- , *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1343.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İnsan, İstanbul, ts.
- Jaki, Stanley L., *God and the Cosmologists*, Regnery Gateway, Washington D.C. 1989.

- Jaspers, Karl, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections* (nşr. Aniela Jaffé; trc. Richard ve Clara Winston), Vintage Books, New York 1989.
- Kādî Abdülcebbâr, İmâmüddîn Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hamedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kahire, ts.
- , *el-Muhîb bi't-teklîf* (nşr. Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire, ts.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1965.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (nşr. Lewis W. Beck), The Liberal Arts Press, New York 1951.
- Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1997.
- Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, İstanbul 2002.
- , *Kur'an'da Yaradılış: Uzayların ve Maddenin Yaradılışı*, Pınar, İstanbul 2004.
- Konevî, Sadreddin, *Fatiha Sûresi Tefsiri* (trc. Ekrem Demirli), İz, İstanbul 2002.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin en-Nisâbü'rî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-tasavvuf*, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1993.
- Kutluer, İlhan, *Akil ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz, İstanbul 1998.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, Beyrut 1995.
- Lamprecht, Sterling P., *The Metaphysics of Naturalism*, Meredith Publishing Company, New York 1967.
- Leclerc, Ivor, *The Nature of Physical Existence*, George Allen & Udwin Ltd., Londra 1972.
- Lekanî, Abdüsselâm b. İbrahim, *İthafu'l-mürîd bi'Ceוhereti't-tevhîd*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1955.
- Lemay, P., J-P. Dauwalder, V. Pomini, M. Bersier, "Quality of Life: A

- Dynamic Perspective”, *Nonlinear Dynamics in Human Behavior* (nşr. W. Sulis, A. Combs), World Scientific, Singapur 1996.
- Long, Charles H., *Alpha: The Myths of Creation*, Scholars Press, California 1963.
- Loptson, Peter, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, University of Toronto Press, Toronto 2001.
- Lucas, J. R., *Space, Time and Causality: An Essay in Natural Philosophy*, Oxford University Press, New York 1984.
- Lucretius, *On the Nature of the Universe* (trc. Sir Ronald Melville), Oxford University Press, New York 1997.
- Madell, Geoffrey, *Mind and Materialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988.
- Makdisî, Takiyyüddin Ebu Muhammed Abdülğaniyy b. Abdülvâhid b. Sürûr, *el-İktisad fî'l-i'tikad*, Mektebetül'ulûm ve'l-hikem, Medine 1993.
- Mâlik, İmam Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mağrib 1992.
- Marcel, Gabriel, *Problematic Man* (trc. Brian Thompson), Herder and Herder, New York 1967.
- Maritain, Jacques, *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, Sheed & Ward, Londra 1948.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986.
- Mayr, Ernst, *This Is Biology: The Science of the Living World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- McDaniel, Reuben R., Jr., Dean J. Driebe, “Uncertainty and Surprise: An Introduction”, *Uncertainty and Surprise in Complex Systems: Questioning on Working with the Unexpected* (nşr. Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe), Springer, Heidelberg, 2005.
- McMullin, Ernan, “Evolution and Special Creation”, *The Philosophy of Biology* (nşr. David L. Hull, Michael Ruse), Oxford University Press, Oxford ve New York 1998.

- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi, İstanbul 1997.
- Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, The Macmillan Press, Londra 1973.
- Monod, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk* (trc. Vehbi Hacıkadiroğlu), Dost, Ankara 1997.
- Montaigne, *Denemeler* (trc. Sabahattin Eyuboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000.
- Moore, Keith L., T. V. N. Persaud, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, Saunders, Philadelphia 2003.
- Morris, Richard, *The Fate of the Universe*, Playboy Press, New York 1982
- Munitz, Milton K., *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, Free Press, Glencoe 1957.
- , *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1965.
- Murphy, Nancey C., "Does Prayer Make a Difference", *Cosmos as Creation: Theology and Science in Consonance* (nşr. Ted Peters), Abingdon Press, Nashville 1989.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'ü's-Sahih*, Kahire 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York, Albany 1989.
- , *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Foundation for Traditional Studies, Kuala Lumpur 1986.
- , *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, New York ve Oxford 1996.
- Nesefî, Azîzüddin, *Tasavvufîta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), Dergah, İstanbul 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-keâm fî akaidi ehli'l-İslâm*, Konya 1329.
- , *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salâme), Dimeşk 1993.

- , *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhayy Kabil), Dâru's-Sekafe, Kahire 1987.
- Neseî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Beyrut 1930.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, *Hilyetü'l-ibrâr ve şî'âru'l-ahyâr fî telhîsi'd-de'avâti ve'l-ekâri'l-müstehabbeti fî'l-leyli ve'n-nehâr el-ma'rûf bi'l-Ezkâri'n-Nebeviyye*, (nşr. Ali eş-Şürbecî, Kasım en-Nûrî), Risale, Beyrut 1992.
- Nielsen, Kai, *Naturalism without Foundations*, Prometheus Books, New York 1996.
- Nursî, Said, Bediüzzaman, *el-Mesneviyyu'l-arabiyyu'n-nûrî*, Sözler, İstanbul 1999.
- , *Sözler*, Şahdamar, İstanbul 2007.
- Olding, Alan, *Modern Biology and Natural Theology*, Routledge, Londra ve New York 1991.
- Olson, Eric T., *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford University Press, New York 1997.
- Oparin, A. I., *The Origin of Life on the Earth* (İngilizce trc. Ann Synge), Oliver and Boyd, Edinburgh, 1957.
- O'Shaughnessy, Thomas J., *Creation and the Teaching of the Qur'an*, Biblical Institute Press, Roma 1985.
- Otto, Rudolf, *Naturalism and Religion* (trc. J. Arthur Thomson, Margaret R. Thomson), Williams & Norgate Ltd., Londra 1907.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1997.
- Özcankaya, Ramazan, *Ruh: İçimizdeki Biz*, Hayat, İstanbul 1999.
- Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr, Ankara 1999.
- Parker, Barry, *Creation: The Story of the Origin and Evolution of the Universe*, Plenum Press, New York ve Londra 1988.

- Peacocke, Arthur, *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures 1978*, Oxford University Press, New York 1979.
- Pearl, Judea, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge University Press, New York 2000.
- Peat, F. David, *Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind*, Bantam Books, New York 1987.
- Peters, Karl E., *Dancing with the Sacred: Evolution, Ecology and God*, Trinity Press International, Harrisburg 2002.
- Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (trc. Yılmaz Öner), Spartaküs, İstanbul 1996.
- Platon, *Timaios* (trc. Erol Güney, Lütü Ay), İstanbul 2001.
- Plotinus, *The Enneads* (trc. Stephen MacKenna), Larson Publications, Burdett, New York 1992.
- Polkinghorne, John, *Belief in God in an Age of Science*, Yale University Press, New Heaven ve Londra 1998.
- , *Bilimin Ötesi* (trc. Ersan Devrim), Evrim, İstanbul 2001.
- , *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, New Heaven ve Londra 2000.
- , *Science and Providence: God's Interaction with the World*, New Science Library, Shambhala, Boston 1989.
- , *Science and Theology: An Introduction*, Fortress Press, Minneapolis 1998.
- Popper, Karl R., *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* (nşr. W. W. Bartley, III), Rowman ve Littlefield, Totowa, New Jersey, 1982.
- Potter, Charles Francis, *Humanism: A New Religion*, Simon and Schuster, New York 1930.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-İtikadât*, Beyrut 1988.
- , *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut 1998.
- , *Tafsilü'n-neş'eteyn ve tahsilü's-se'âdeteyn*, (nşr. Abdülmecid en-Neccâr), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- , *İ'tikadâtü firaki'l-müslimîn ve l-müşrikîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1982.
- , *el-Kaza' ve l-kader*, Beyrut 1990.
- , *Kitâbü Levâmî'î'l-beyyinât şerhu esmâi'llâhi te'âlâ ve ş-sifât*, el-Matbaatü's-Şerefiyye, Mısır 1323.
- , *Kitâbü Me'âlimi usûli'd-dîn*, Beyrut 1992.
- , *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve t-tabî'iyât*, Beyrut 1990.
- , *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), el-Mektebu's-Sekafî, Kahire 1989.
- , *en-Nübüvât ve mâ yete'allaku bihâ*, Beyrut 1986.
- , *et-Tefsîrü'l-kebir ev Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Rea, Michael C., *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Recanati, François, *Meaning and Force: The Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge University Press, New York 1987.
- Reck, Andrew J., *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature, Types and Uses*, The University of New Mexico Press, Albuquerque 1972.
- Reid, Robert G. B., *Biological Emergences: Evolution by Natural Experiment*, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.
- Rescher, Nicholas, *Complexity: A Philosophical Overview*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1998.
- Rifkin, Jeremy, *Darwin'ın Çöküşü* (trc. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İstanbul 2001.
- Rogers, John J. W., *A History of the Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

- Root, Howard, "Metaphysics and Religious Belief", *Prospect for Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration* (nşr. Ian Ramsey), Philosophical Library, New York 1961.
- Rosenberg, Alex, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York ve Londra 2005.
- Roy, M. N., *Materialism*, Ajanta Publications, Delhi 1982.
- Rucker, Rudy, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite*, Boston 1982.
- Ruse, Michael, *Evolutionary Naturalism*, Routledge, New York 1995.
- , *The Evolution-Creation Struggle*, Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Ryan, Frank, *Darwin's Blind Spot: Evolution Beyond Natural Selection*, Houghton Mifflin Company, Boston ve New York 2002.
- Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.
- Sagan, Carl, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*, Random House, New York 1995.
- Sattig, Thomas, *The Language and Reality of Time*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Saunders, Nicholas, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Schneider, Herbert W., "The Unnatural", *Naturalism and the Human Spirit* (nşr. Yervant H. Krikorian), Columbia University Press, New York 1945.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation* (trc. E. F. J. Payne), The Falcon's Wing Press, Massachusetts 1958.
- Schroeder, Gerald L., *The Hidden Face of God: How Science Reveals the Ultimate Truth*, The Free Press, New York 2001.
- Schrödinger, Erwin, *Yaşam Nedir* (trc. Celal Kapkın), Evrim, İstanbul 1999.
- Schwartz, Jeffrey H., *Sudden Origins: Fossils, Genes, and the Emergence of Species*, John Wiley and Sons, New York 1999.



- Schwarz, Hans, *Creation*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2002.
- Sellars, Roy Wood, *Evolutionary Naturalism*, Russell & Russell, New York 1969.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usul, Dârü'l-Ma'rif*e, Beyrut 1973.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, Mısır 1960.
- Shattuck, Cybelle, *Hinduism*, Prentice Hall, New Jersey 1999.
- Sidharth, B. G., *The Chaotic Universe: From Planck to the Hubble Scale*, Nova Science Publishers, Huntington, New York, 2001.
- Silk, Joseph, *A Short History of the Universe*, Scientific American Library, New York 1994.
- , *The Big Bang*, W. H. Freeman and Company, New York 2001.
- Smedes, Taede A., *Chaos, Complexity, and God: Divine Action and Scientism*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley, 2004.
- Smith, A. D., "Non-Reductive Physicalism?", *Objections to Physicalism* (nşr. Howard Robinson), Oxford University Press, Oxford 1993.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey 1979.
- , *What is Scripture: A Comparative Approach*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Sorley, William Ritchie, *The Ethics of Naturalism: A Criticism*, Books for Libraries Press, New York 1969.
- Southwood, T. R. E., *The Story of Life*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Spence, Lewis, *Introduction to Mytology*, Senate, Londra 1994.
- Stace, W. T., *The Nature of the World: An Essay in Phenomenalist Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton 1940.
- Stewart, Ian, *Does God Play Dice?: The Mathematics of Chaos*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1989.

- , *Doğanın Sayıları* (trc. Selgin Zırhlı), İzdüşüm, İstanbul 2000.
- Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî, *es-Seyfû l-meşhûr fî şerhi 'Akâdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü l-akdâm fî 'ilmi l-keâm* (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934.
- Tarback, Edward J., Frederick K. Lutgens, *Earth Science*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2000.
- Taylor, Richard, *Metaphysics*, Prentice-Hall, New Jersey 1983.
- Taylor, Stuart Ross, *Solar System Evolution: A New Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer, *Şerhu l-'Akâidi n-Nesefiyye*, İstanbul, ts.
- , *Şerhu l-Makâsid*, İstanbul 1277.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmi'u s-sahih*, Mısır 1975.
- Tolstoy, *İtirafıların* (trc. İhsan Özdemir), İstanbul 2006.
- Torrance, Robert M., *The Spiritual Quest: Transcendence in Myth, Religion, and Science*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles 1994.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1995.
- , *Kelam İlmi: Giriş*, Damla, İstanbul 1996.
- Toulmin, Stephen, "Contemporary Scientific Mythology", *Metaphysical Beliefs* (nşr. Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre), Schocken Books, New York 1970.
- , *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, New York 1990.
- Tudge, Colin, *The Variety of Life: A Survey and a Celebration of All the Creatures that Have Ever Lived*, Oxford University Press, Oxford 2000.

- Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İnsan, İstanbul 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken, İstanbul 2001.
- Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî, *Lübâbü'l-keîâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1998.
- Walker, Ralph, "Transcendental Arguments against Physicalism", *Objections to Physicalism* (nşr. Howard Robinson), Oxford University Press, Oxford 1993.
- Weiss, Paul, *Being and Other Realities*, Open Court, Chicago ve La Salle, Illinois 1995.
- , *Modes of Being*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1958.
- Westerhoff, Jan, *Ontological Categories: Their Nature and Significance*, Oxford University Press, New York 2005.
- Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), Ankara 1997.
- White, Vernon, *The Fall of a Sparrow: A Concept of Special Divine Action*, The Paternoster Press, Exeter 1985.
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (nşr. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne), The Free Press, New York 1978.
- , *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- Wicander, Reed, James S. Monroe, *Essentials of Geology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1999.
- , James S. Monroe, *Historical Geology: Evolution of Earth and Life through Time*, Thomson Brooks/Cole, Belmont, California, 2003.
- Wilson, Edvard O., *The Diversity of Life*, W. W. Norton & Company, New York ve Londra 1993.
- Witherall, Arthur, *The Problem of Existence*, Ashgate, Hants 2002.

- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (trc. D. F. Pears, B. F. McGuinness), Routledge & Kegan Paul, Londra 1961.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, *DİA*, İstanbul 2001.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi, İstanbul 1998.
- Yurdağür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1999.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-ârûs min cevâhiri'l-Kamûs*, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim es-Serî, *Tefsîru esmâi'llâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yusuf ed-Dekkak), Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimeşk 1986.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikâku esmâillâh* (nşr. Abdülhüseyn Mübarek), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.